

Leo Strauss y las derivaciones de la concepción hobbesiana de soberanía

*Caesars can take care of themselves*  
Leo Strauss, *On Tyranny*

Leo Strauss se presenta a sí mismo como un pensador concretamente comprometido con la crisis de su tiempo. Ante la probabilidad muy cierta de que el proceso contemporáneo de empobrecimiento intelectual y moral se acelere a un ritmo incontenible, Strauss propone, como antídotos conceptualmente asociados, la revalorización de la polémica entre la filosofía y la teología, de un lado, y la recuperación de la educación liberal en sentido clásico, del otro. Así, en lugares aptos para la explicitación de los fundamentos y propósitos de su tarea lo vemos insistir una y otra vez en reivindicar la cualidad vitalizante de la tensión que existe entre las opciones existenciales representadas por Atenas y Jerusalén. La pretensión terapéutica o, siquiera, paliativa, de esta estrategia de cuño conservador puede aparecer como utópica o meramente testimonial si se repara en la enormidad de un fenómeno que tiene alcance global y que, según el propio Strauss, viene distorsionando la autopercepción de Occidente –y la correlativa calidad de su *praxis*– desde, al menos, los albores de la modernidad. El influjo de una filosofía bien ejercida, escrita y enseñada puede lucir muy endeble frente a la potencia apabullante de la realidad extraacadémica, y de la mala filosofía misma. Sin embargo, el talante elitista de la perspectiva straussiana atribuye, para bien y para mal, suma responsabilidad al diálogo, tácito o explícito, que se puede mantener entre los que reflexionan y los que ejercen el poder efectivo. Desde siempre, la seriedad bien entendida ha consistido en intentar evitar que los (muy pocos) que en verdad deciden o que están en condiciones de entender tomen por absolutamente bueno, sin más, el combinado de opiniones y creencias ancestrales que constituye el cemento de cada configuración social. Inclusive, y especial-

mente, en el caso paradójico de que esta doxología se nutra de elementos científicos y positivistas que pretenden pasar por sabiduría.

El escenario contemporáneo, caracterizado por el hecho de que no es improbable que vuelva a suceder que muy pocas y poco virtuosas personas lleguen a disponer de una cantidad exorbitante de poderío político, económico, tecnológico, bélico y propagandístico, vuelve urgente el tratamiento filosófico de la cuestión de la tiranía. Sin embargo, Strauss advierte que esta cuestión no es novedosa y que siempre ha constituido, tanto en el universo bíblico cuanto en el pensamiento de los clásicos, el centro fundamental de la problemática humana. Los modernos, según nuestro pensador, leyeron mal a los antiguos. Donde había lucidez y prudencia expresiva vieron ingenuidad y puntos ciegos de la perspectiva. No repararon en que el cuidado con el que los clásicos se referían a la cuestión de la intensificación y expansión territorial del poder político era correlativo de la desconfianza radical con la que consideraban la eventual armonización de la vida contemplativa y la vida práctica. La –infundada, según Strauss– pretensión moderna temprana de haber formulado la verdadera esencia de la soberanía propició, en buena medida, que lo que después se presentaría como el sueño idílico del Estado Universal y Homogéneo, no fuera en verdad otra cosa que una sociedad vulgar, unificada por contenidos bajos e inadecuados, la pesadilla de la tiranía mundial.

Respecto de lo anterior, la filosofía política del Hobbes que lee Strauss, considerada por éste como piedra fundante del espíritu moderno, presenta dos facetas antagónicas. De un lado, constituye el impulso decisivo de una serie nefasta –a saber: resignación maquiaveliana de parámetros elevados, panteísmo spinoziano, comercialismo lockeano, filosofía de la historia hegeliana, socialismo marxista, filosofía nietzscheana del poder, positivismo, historicismo–, serie que conduce a la justificación celebratoria de la tiranía mundial. Pero, del otro, en la filosofía del inglés hay una reserva de vitalidad racional, ordenada y decente, que guarda memoria de una actitud premoderna de respeto humilde por una instancia absoluta que, o bien por natural o bien por divina, excede infinitamente, en cualquier caso, la capacidad manipulatoria del pensamiento y de la acción del hombre. En vista de sus propias urgencias filosóficas, resulta razonable entonces que Strauss, en Hobbes, tanto señale los gérmenes de la dinámica con la que el hombre moderno creyó poder crear y gobernar soberanamente su propio universo social y político, cuanto rescate los vestigios, valiosamente retardatarios, de la tensión que, a escondidas, mantuvieron la filosofía y la teología antes de ser superadas y sintetizadas por el proceso de secularización. Strauss se acerca a Hobbes como se acerca a la democracia liberal, esto es, como amigo pero no como adherente o adulator.

Si la reivindicación straussiana de la disputa que enfrenta a la fe y a la reflexión entusiasta es, como creemos, algo más que retórica exotérica, el acercamiento al

pensamiento político de Hobbes por parte del filósofo judío, nacido y criado alemán y emigrado a Estados Unidos, exige un equilibrio muy delicado. No puede hacerse desde una militancia sionista política, o culturalista, ni, menos aún, ortodoxa. Y tampoco desde una nostalgia desencantada por el hedonismo narcisista de los filósofos clásicos. El intento de leer filosóficamente a Hobbes desde un judaísmo a la vez leal y no practicante pone a Strauss, como es habitual en el resto de su producción, en la posición del volatinero. Para contribuir a la estabilidad de su tarea de exploración de los problemas fundamentales, el filósofo recurre a la búsqueda de afinidades y discrepancias, también fundamentales, con otros pensadores. Nuestra comprensión de la lectura straussiana de Hobbes recibe, entonces, una ayuda importante al reparar en el intercambio, dado e implícito, que Strauss mantiene con Alexandre Kojève y con Carl Schmitt. Con el primero, porque el pensador ruso-francés valoriza con entusiasmo el dinamismo concientizador y emancipador de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, movimiento éste al que Strauss pone más bien como clave de la *obturación* que, en cuanto a la autocomprensión de Occidente, operó la recepción de la filosofía hobbesiana. Y con el segundo, porque si bien ambos coinciden en rechazar la justificación ideológica de la última de las guerras, que anunciaría la llegada de un supuesto reino terrenal de justicia e igualdad, discrepan radicalmente en cuanto al tipo de contribución que respecto del particular hace el autor de *Leviatán*. Lo que para uno es institucionalización secular de la gracia redentora efectivamente acaecida, para el otro es construcción atea, recelosa de cualquier vestigio de cristianismo en la fundamentación del derecho de soberanía. La lealtad con la postura existencial que afirma judaicamente la ausencia de la redención es, entendemos, el elemento central que impide a Strauss cerrar filas con el católico Schmitt en su común disputa conservadora contra el progresismo mundializante.

## 1. La crítica hobbesiana de la religión

En un artículo escrito en 1932, referido a un libro de Zbigniew Lubienski, Strauss resume algunas de las principales razones que aconsejan a quienes no se satisfacen con soluciones a medias que vuelvan a considerar a Hobbes.<sup>1</sup> Han fracasado

1. El libro que comenta Strauss en su artículo es Zbigniew Lubienski, *Die Grundlagen des etisch-politischen System von Hobbes*. Munich, Reinhardt, 1932. El artículo, traducido del original alemán al francés por Alexandre Kojève, apareció publicado por primera vez un año después: Leo Strauss, «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. A propos du livre récent de M. Lubienski», *Recherches Philosophiques*, 2, 1933, 609-622. Citamos aquí el escrito de Strauss según la siguiente versión: «Some Notes on the Political Science of Hobbes», en Leo Strauss, *Hobbes's Critique of*

de un modo «conclusivo» tanto la defensa del liberalismo como doctrina cuanto la democracia liberal como forma política, y la «probidad intelectual» (las comillas aquí son de Strauss) impide, con la misma fuerza, aunque por razones diversas, tanto intentar la restauración de formas tempranas basadas en un reclamo de derecho divino cuanto adherir al progresismo desorbitado de la doctrina bolchevique. Es necesaria una simultánea justificación y crítica del liberalismo, porque no es posible volver a una época de dominio feudal y eclesial, pero tampoco es moralmente lícito acompañar de buen grado la transfiguración socialista de los principios liberales. El pensamiento de Hobbes, en este contexto, presenta, a ojos de Strauss, beneficios sustanciales. De un lado, es riguroso, consistente, y apunta al liberalismo con una postura absolutista que no recurre a la teología, al teísmo ni a la religión.<sup>2</sup> Es decir, propicia, con elementos todavía vigentes en el siglo XX, la conservación y el mejoramiento del único momento de la doctrina moderna que merece ser conservado. Y del otro, habilita la posibilidad de acceder, en cadena retrospectiva de reformulaciones sucesivas, hasta la oposición primordial que animaba el pensamiento del socratismo clásico. La antigüedad, según Strauss, expresaba la oposición perenne que existe entre lo elevado y lo bajo en la forma de un impulso virtuoso que tiende hacia la sobriedad y la contemplación del bien verdadero y se aleja del brillo ilusorio e irreflexivo de la vida política. El cristianismo habría reformulado esta oposición como la superioridad de la *humilitas* frente a la *superbia*, la cual oposición, finalmente, con la moderna pérdida de la fe, se secularizó como enfrentamiento entre el temor a la muerte violenta y la vanidad. Dado que la visión moderna es negación de la visión cristiana, es indispensable, según la persistente posición straussiana, estudiar las lejanas raíces platónicas del pensamiento de Hobbes, para recuperar la riqueza de una oposición que es valiosa en sí misma pero que, al aparecer bajo la forma liberal de lo económico (temor a la muerte violenta) frente a lo político (vanidad), ofrece opciones muy endebles, que desdibujan la potencialidad humana, y que, peor aún, en tiempos de crisis devienen indiscernibles.<sup>3</sup>

Con una intención similar a la del artículo sobre Lubienski, pero con un desarrollo mucho más amplio, Strauss escribió en los años 1933 y 1934 buena parte de un libro que nunca completó ni publicó, y que, en más de un sentido, al abordar la crítica hobbesiana de la religión,<sup>4</sup> quedaría subsumido por su célebre texto

---

*Religion and Related Writings*. Translated and Edited by Gabriel Bartlett and Svetozar Minkov, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2011, 121-136.

2. *Op. cit.*, pp. 121-122.

3. *Op. cit.*, pp. 135-136.

4. Citamos el texto, *Hobbes Critique of Religion. A contribution to Understanding the Enlightenment*, según la traducción inglesa de Bartlett y Minkov (cf. Nota 1), del original en alemán que se

sobre Hobbes de 1936. Strauss abre el escrito con una alusión a Goethe, refiriendo a un lugar en el que el poeta dice que el único y más profundo asunto de la historia del mundo y de la humanidad es la controversia entre la creencia y la ausencia de fe. En la misma dirección, nuestro autor afirma que Hobbes merece la mayor atención, porque ha sido un pensador decidido y eficaz como muy pocos, y radical en su justificación (podemos acotar, de un liberalismo serio) como ninguno. La decidida radicalidad de su tarea justificatoria consiste, precisamente, en haber puesto a la religión como *enemigo* de la filosofía política que fundamentaba la soberanía absoluta.<sup>5</sup> Al señalar el gesto que define el agrupamiento filosófico decisivo, Strauss vuelve a mencionar afinidades y diferencias entre Hobbes y Platón. De un lado, ambos coinciden en buscar el fundamento para una vida bien ordenada con una posición no teológica, que responde a sendas crisis de los respectivos esquemas de autoridad religiosa. Pero, del otro, el aporte del Sócrates platónico es doblemente deficitario, no sólo porque no conocía la religión revelada, y sólo tenía que vérselas con la sofística, sino porque, además, proveyó a la teología con sus armas conceptuales «más letales».<sup>6</sup> Con esto vemos que Strauss complejiza las razones que validan el estudio del pensamiento de Hobbes. Si, por una parte, la doctrina hobbesiana es un eslabón necesario en la búsqueda retrospectiva de una filosofía política clásica no afectada todavía por la síntesis cristiana de sabiduría y fe, por la otra, es un momento de suma novedad e intensidad, porque, precisamente exhibe el mérito de haber sido la primera que se *enfrentó* sistemáticamente con dicha síntesis. Lo que podría parecer mera nostalgia straussiana por la límpida actitud natural de los filósofos clásicos de la primera caverna, se muestra en verdad como reivindicación de una autoconciencia vigorosa, densificada por el transcurrir de la historia.

---

incluye en Heinrich Meier (Ed.), *Leo Strauss: Gesammelte Schriften*, 2nd. Ed., vol. 3, Stuttgart-Weimar, Meltzer, 2008. En la Introducción al volumen, Meier propone algunas hipótesis sobre las causas que habrían llevado a Strauss a dejar su escrito sin concluir (*op. cit.*, p. 3-4).

5. *Op. cit.*, p. 23. El texto de Goethe al que refiere, sin precisar la cita, la mención de Strauss es ««Israel en el desierto», incluido en el *Diván de Oriente y Occidente*. Como es habitual en Strauss, la referencia con fines aclaratorios o confirmatorios dispara más cuestiones interpretativas que las que, supuestamente, viene a responder. La intención general del escrito de Goethe consiste en rescatar la fértil y vigorosa decisividad con la que Israel transita los primeros pasos hacia la constitución de su identidad colectiva, una época de creencia reflejada en el libro del *Génesis*, y contrastarla con el escepticismo y el pesado normativismo que el poeta alemán cree advertir en la etapa –según él, ya carente de fe– que va de la liberación en Egipto hasta el cruce del Jordán. Si tenemos en cuenta que el par fe/duda no equivale en el texto de referencia a la oposición teología/filosofía, ni, menos aún, a Jerusalén/Atenas, podemos intuir que Strauss está recurriendo a Goethe para expresar el carácter dual del legado hobbesiano: firmeza y decisividad en su impulso moral, de raigambre clásica, y escepticismo estéril y disociante en la recepción que de él hace la modernidad política.

6. *Op. cit.*, pp. 28-9.

La *pars destruens* que elabora la crítica hobbesiana de la religión es condición indispensable para la fundamentación de la soberanía absoluta porque la actitud moral básica consistente en temer la muerte violenta como el mayor de los males sería insostenible si subsistiera la creencia en el castigo eterno. Anticipando argumentos que desarrollará pocos años después, Strauss sostiene que dicha actitud no es lógicamente *derivada*, sino más bien *antecedente* del andamiaje científico naturalista con el que Hobbes arma su doctrina política. Claro que el combate filosófico contra la teología y la religión revelada debe ser conducido de manera cuidadosa. El procedimiento que Strauss, ya varios años antes de explicitar su célebre tesis acerca del arte de escribir,<sup>7</sup> le atribuye a Hobbes, consiste en aceptar, exotéricamente diríamos, la condición divinamente revelada de las Escrituras y en limitarse a cuestionar, con suma prudencia expresiva, algunas de las conclusiones alcanzadas por el análisis de los teólogos.<sup>8</sup> Expuestas en su flagrante contradicción las posturas teológicas más autorizadas de la tradición, el paso que restaría dejar preparado para que lo complete la sagacidad del lector cuidadoso consistiría en la refutación de la revelación en sí misma. Esta refutación se ejecuta en dos etapas. En la primera, dice Strauss, Hobbes simula apuntalar la legitimidad de la soberanía absoluta frente a la postura que defiende la dualidad del poder, como terrenal y espiritual, recurriendo a una lectura racional de la Biblia según el principio de *sola scriptura*. Pero dado que el texto sagrado a menudo es oscuro, plúvico o francamente contradictorio, la estrategia de lectura debería decidir cuál de todas es la premisa fundamental que obedece al sentido profundo del mensaje divino, y con tal criterio, seleccionar los pasajes que se ajustan a dicho canon. Y como tanto dicha premisa cuanto el criterio mismo de lectura son producciones *a priori*, resulta implícitamente evidente que, para Hobbes, la sola razón se basta a sí misma para decidir el *contenido* fundamental para el ordenamiento político, contenido que la Revelación, en verdad, se limita apenas a corroborar e ilustrar. Para Strauss, afirmar que el soberano es la única autoridad con derecho a decidir cuál es el texto canónico que debe ser políticamente interpretado equivale a afirmar entre líneas que, en última instancia, la totalidad del mensaje con relevancia política que incluye la Revelación es redundante, y hasta superflua.<sup>9</sup>

La segunda etapa de la crítica va hasta el fondo de la cuestión. Postular la autonomía de las Escrituras puede ser una ayuda importante para contrarrestar la pretensión de autoridad hermenéutica y, por tanto, fáctica, de poderes no estatales, pero también es una manera especial de admitir la posibilidad del milagro en

7. Leo Strauss, «Persecution and the Art of Writing», *Social Research*, 1941, 488- 504.

8. *Hobbes's Critique of Religion*, p. 33

9. *Op. cit.*, p. 38.

general, y el milagro es, juntamente con la naturaleza del hombre, el enemigo más radical que debe enfrentar la filosofía del Hobbes que lee Strauss. Ambos, naturaleza y milagro, son poderes indóciles e imprevisibles. La primera, bajo la figura de la desordenada y peligrosa condición natural, es, precisamente, el mal que la soberanía absoluta (y solo la soberanía absoluta) viene a conjurar. En cuanto al segundo, Hobbes habría asumido con suma seriedad el carácter omnicomprendido de la duda cartesiana acerca de la posibilidad de un *Deus deceptor*, aunque sin compartir la posterior reconciliación del autor de las *Meditaciones* con la certeza racional respecto de la superioridad ontológica, y, por tanto, de la existencia misma de un Dios recto y benevolente. La posibilidad de un Dios malicioso pondría en peligro, con su voluntad omnipotente e imprevisible, la certeza absoluta que podría fundamentar a un verdadero Leviatán. El algoritmo defensivo al que Hobbes, según Strauss, estaría recurriendo para preservar la autonomía de su proyecto ético-político es el siguiente: se empieza por admitir que Dios es creador omnipotente de todo el Universo, con lo cual se está afirmando, en apariencia, la diferencia esencial que existe entre la incognoscibilidad del acontecimiento milagroso y la cognoscibilidad del fenómeno natural. Pero considerando las cosas un poco más de cerca se debe reparar en que, en verdad, la naturaleza también es, ella misma, algo creado *ex nihilo*, que puede albergar, por tanto, acontecimientos milagrosos. Si nuestra limitada razón no puede explicar lo milagroso, tampoco puede reconocer la diferencia que habría entre algo milagroso y algo normal y mecánicamente natural. Hobbes, a primera vista, se encuentra en un dilema: refuta, es cierto, la base de la religión autónoma, ya que demuestra que no es posible argumentar racionalmente que lo que el prejuicio ancestral tiene por palabra revelada es verdaderamente extranatural, pero al mismo tiempo, se ha privado de la idea de una naturaleza monótona y regular como base científica para su filosofía política. La salida hobbesiana que reconstruye Strauss consiste en destituir *ambos* términos del problema. Si lo natural y lo extranatural, por indiscernibles, son ámbitos igualmente inexpugnables para la razón teórica, entonces lo mejor que ésta puede hacer es fundarse sólo en sí misma, creando, conjeturalmente, sus propios contenidos.<sup>10</sup> El Hobbes de Strauss es «supramoderno», y refuta a Descartes con la misma base con la que éste habría superado a la tradición. Acepta la hipótesis del genio maligno, pero mantiene una reverencia —ahora meramente simulada— hacia el carácter absoluta-

10. *Op. cit.*, pp. 89- 91. Desarrollos similares al del libro no publicado que venimos citando pueden encontrarse en unas notas para un curso en la New School for Social Science de Nueva York, en 1941, que aparece en la compilación ya citada como «Political Philosophy in the Age of Reason», y también en un artículo publicado por Strauss: «On a New Interpretation of Platos's Political Philosophy», *Social Research* 13, No. 1, 1946, pp. 338-9.

mente misterioso de Dios. Para orientarse en el mundo, entonces, ya no se trata de confiar en la benevolencia divina ni de entender a la naturaleza (en sí, tan incomprendible como Dios mismo), sino de refugiarse en la facultad creadora de artificios, inmunes frente a toda potencia no humana.<sup>11</sup> La soberanía absoluta se fundamenta así sobre una razón soberana. El hombre de Hobbes se ha erigido (ha creído erigirse) en dios libre y creador para sí mismo.

## 2. De la vanidad a la soberanía mundial

La conocida pretensión de Hobbes, explicitada, por ejemplo, en los últimos párrafos de *Leviatán*, consiste en fundamentar el núcleo de su doctrina política, que es la observancia inviolable de la relación mutua que debe existir entre la protección y la obediencia, en las características de la naturaleza humana conocidas por vía introspectiva y en las leyes divinas, leyes éstas a las que los hombres acceden tanto por vía racional cuanto por graciosa revelación.<sup>12</sup> Acerca de esta pretensión de fundamentación, hemos visto que Strauss tiene algunas cosas para objetar. Por un lado, advierte que no es seguro que Hobbes, aunque así lo afirme, esté genuinamente dispuesto a someter la validez de su doctrina al escrutinio de una lectura teológica que otorgue preeminencia absoluta al texto de las Escrituras. Y por el otro, tampoco es cierto que la filosofía práctica hobbesiana admita un momento de abierta dependencia respecto de *todos* los datos que ofrece la experiencia acerca de las formas de motivación, de conducta y de evaluación que puedan ser comunes a todos los hombres. El Hobbes de Strauss, para mantener a raya a la imprevisible y usualmente violenta naturaleza humana, la estiliza, la ficcionaliza como si ésta pudiera ser, sin residuos, congruente con una pura producción conjetural, tan artificial como el constructo político que viene a remediar lo peor de sus miserias. La crítica straussiana de la filosofía política de Hobbes (doctrina esta última que, a su vez, se funda en la crítica más o menos disimulada de la creencia religiosa), precisamente, consiste en reconstruir el curso que, sin solución de continuidad, parte de la selección arbitraria de la vanidad como cualidad nodal del carácter de los hombres, y que, como veremos, pasando por la devaluación del concepto clásico de ley natural, conduce —a pesar del mismo Hobbes— a la justificación de un Estado universal.

Hobbes, según Strauss, percibe la necesidad que tiene su época de generar un cambio filosófico que propicie una evolución de las cosas políticas hacia mejor.

11. *Op. cit.*, p. 111.

12. Thomas Hobbes, *Leviathan*. Edited with an Introduction by C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 728.



Pero nuestro pensador advierte que lo que el autor de *Leviatán* termina logrando es precisamente lo contrario de lo que su intención podría tener de rescatable: la filosofía política moderna fundada por Hobbes *acelera* la evolución hacia lo que su doctrina había tomado como un mero punto de partida que tenía que ser superado, pero no mantenido, y, menos aún, exaltado. En la Introducción del libro del '36 sobre Hobbes, Strauss presenta un esquema de su argumentación. Por una parte, rescata, Hobbes se opone a la tradición naturalista, y de este modo parece asignar preeminencia a la dimensión jurídico-espiritual por sobre el ámbito puramente fáctico de la inclinación, respetando con ello la dignidad especial de lo humano. Pero, por la otra, deplora Strauss, Hobbes también pretende confrontar con el idealismo de los clásicos, porque pone al hombre como exclusiva –y arbitraria– voluntad legisladora que no reconoce jurisdicciones morales de origen natural o divino. Esta suerte de realismo no naturalista resultará ser una solución de compromiso sumamente inestable. La metafísica clásica traería consigo el idealismo rechazado, pero al inhibirse de recurrir a ella, Hobbes incurre en dos acciones problemáticas: concede demasiado al mecanicismo causal de la ciencia moderna y se priva del uso pleno de la categoría de finalidad, que es la única genuinamente adecuada para fundamentar las cosas humanas. «Intentos como éste no podían más que fracasar» dice Strauss, con una perspectiva más propia de la lógica dialéctica que de la pura descripción de una sucesión histórica. El motivo generador de esta lógica, a la que por varias razones podríamos llamar una anti-fenomenología del espíritu, es el asunto del primer capítulo del libro. El módulo articulador tendrá siempre la misma forma: si bien tal y cual intención, intuición fundamental, etc., son rescatables como vectores de moralización, en cambio, tal y cual supuesto o perspectiva, por cortos de miras, o, lo que es lo mismo, por falta de autolimitación, terminarán obturando la plenitud ética del desarrollo buscado.

Hobbes, según Strauss, parte de lo que él considera una “experiencia fundante”. Esta experiencia es la pasión de la vanidad, que consiste en el sumo placer que encuentra cada hombre al imaginarse una actitud de temor y sumisión de sus semejantes para con su persona. La vanidad tiene una vinculación problemática con la racionalidad. De un lado, es una pasión clara y distinta, fácilmente accesible a la percepción del hombre común y no tan remota como la experiencia científica. Pero, del otro, este placer de contemplar el propio poder es potenciado (perfeccionado, diría Rousseau) por la facultad racional, que habilita en el hombre la posibilidad de sentir «hambre futura», y lo convierte en un animal peligroso, fuerte y depredador.<sup>13</sup> El dinamismo que imprime la racionalidad a la va-

---

13. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. 11.

nidad, así, es origen de un apetito de poder infinito e irracional, que, a su vez, genera el segundo de los postulados hobbesianos sobre la naturaleza humana. La paradoja trágica de esta dinámica radica, como veremos, en que este segundo postulado, el temor a la muerte violenta, terminará siendo el elemento moderador y equilibrante del ordenamiento social hobbesiano.

Esquemáticamente, la dialéctica de la vanidad y del temor de la muerte violenta, que Strauss, significativamente, menciona como «el origen de la relación entre el señor y el esclavo»,<sup>14</sup> se desarrolla así: el hombre de Hobbes, por naturaleza, vive inmerso en un mundo imaginario y vano, el de su glorioso triunfo por sobre todos sus semejantes. Pero su pasión, necesariamente inconsciente de la propia desmesura, lo impulsa a querer confirmar en los hechos su imaginada superioridad forzando la admisión de la misma por parte de los demás. Al salir de su ensoñación privada y proclamarse superior se encuentra con dos clases de oponentes: algunos toman en serio su proclama, y, tan vanos como él, se sienten despreciados. Otros, tan vanos como él, *no* lo toman en serio y, entonces, él es el que se siente despreciado. En cualquier caso, hay un despreciado que, ante la injuria recibida, busca revancha. Esta última se encara de modo tal de intentar lastimar al despreciante, pero cuidando de conservar la vida, ya que el propósito último es su reconocimiento. Se entabla un combate «real, entre cuerpos» y entonces, junto con el abandono del mundo imaginario, aparece la seriedad, porque ambos contendientes, ante la aparición de la primera herida, advierten el peligro de perder la vida. El aumento de la intensidad del conflicto produce un cambio sustantivo. El temor de morir modera la ira, que era la emoción inicial, y da lugar al odio; ya no se trata de querer tomar revancha, sino de querer matar. Eventualmente, el nuevo y superior estado de conciencia alcanzado por el temor a la muerte permite que cada uno de los contendientes termine comprendiendo que matar a su adversario no sería una solución, pues no solo que no lograría su propósito originario de reconocimiento, sino que se vería obligado a pelear a muerte con cada semejante que se le cruzara en el camino. El deseo de matar, entonces, se inhibe y a cada uno se le hace evidente la necesidad de contar con compañeros y aliados que propicien una situación de seguridad a largo plazo. Estos aliados se pueden conseguir de dos maneras: o bien a la fuerza, mediante triunfo, o bien mediante un acuerdo de pleno reconocimiento recíproco. La alianza forzada es la primera forma social que aparece; es una relación superior en calidad a la muerte lisa y llana del enemigo vencido, pero todavía más inestable que el acuerdo. En ella aparecen las figuras del siervo y del señor. Deviene siervo el derrotado, quien, para salvar la vida, admitió su debilidad y entregó su honor. Y deviene señor el

14. *Op. cit.*, p. 19 y ss.

trionfador, que, a la vez que logró el propósito de ser reconocido, comprende que matar a su ahora sirviente sería una acción injustificada y deshonrosa, que evidenciaría ante los demás que su temor a la muerte no ha desaparecido del todo. Este primer momento instituyente de la dialéctica que ha reconstruido Strauss se corresponde con lo que Hobbes caracteriza como un Estado natural, o despótico.<sup>15</sup>

Pero el proceso dialéctico no se detiene ahí. Tarde o temprano sucederá que, en algún momento, no sólo el vencido sino también el vencedor adviertan cuán tomados están por el temor a la muerte violenta. En ese caso, podrían superar su vanidad mediante alguna forma pública de confesión. Aquí se daría un nuevo salto cualitativo, pues ambas partes dejarían de considerarse enemigos primordiales para reconocer al verdadero enemigo en común, que es la muerte violenta misma. Dicho enemigo común es el que los forzaría a gestionar un acuerdo de comprensión, confianza y unión recíproca. La nueva situación, necesariamente «posterior y más perfecta» que la anterior, es la que Strauss lee como el Estado artificial, o por institución, de la teoría hobbesiana.

Strauss rescata un mérito decisivo en el hecho de poner la dialéctica de la vanidad y el temor en la base de la doctrina; advierte en Hobbes una intención noble, que consiste en teorizar un desarrollo posible que muestre la progresiva elevación de las condiciones espirituales de convivencia. Lo que tiene de moral este fundamento es, en primer lugar, que la vanidad, al incluir un componente racional-imaginativo, se revela ya como una disposición específicamente humana, que se diferencia radicalmente de los impulsos meramente biológicos. La vanidad es muy otra cosa que el apetito permanente, porque se eleva por encima del mundo mecánico, en el que todos los sucesos son moralmente indiferentes. Esta, según Strauss, es la cualidad que permite que el sistema de Hobbes aventaje decisivamente al de Spinoza, el cual, al no trascender su base naturalista, no tendrá cómo establecer la diferencia jerárquica entre lo que obliga la razón y lo que fuerza la pasión. Pero, en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la dialéctica que plantea Hobbes muestra que la vanidad es una pasión injusta, que *debe* ser superada, porque su desarrollo genera lucha por el reconocimiento, ira, odio, y, como vimos, es fundamento de un Estado despótico. Es verdad, admite Strauss, que en ocasiones Hobbes dice que el *pride*, una forma de la vanidad, es la más noble de las motivaciones que inducen a obedecer la ley, ya que conlleva un poco habitual desprecio para con las ventajas obtenidas mediante engaño. Pero nuestro autor, ejerciendo una lectura cuidadosa, dice que ésta no puede ser la verdadera postura del de Malmesbury, ya que desde el título

---

15. Strauss aquí remite a *Leviatán*, cap. 17 *in fine*.

mismo de *Leviatán* se está dando por sentado que el orgullo es un pecado de sanción bíblica. Lo que mejor obedece a la intención genuina de Hobbes, según Strauss, es considerar que la motivación más excelente para la obediencia a la ley, más que la vanidad y más que el mero temor al castigo, es el temor a la muerte violenta. Este sentimiento, que reinaba, recordemos, en la etapa más elaborada de la condición de naturaleza, implica un reconocimiento de la propia finitud frente a todos los semejantes, y, por tanto, es indicio de un anhelo íntimo de la institución estatal en cuanto tal. La diferencia de calidad entre la vanidad y el temor a la muerte violenta es la base moral para la doctrina de Hobbes porque una filosofía política digna de tal nombre tiene que poder fundamentar la diferencia entre *might* y *right*.

Ahora bien. El postulado del temor a la muerte violenta, como núcleo generador de racionalidad y de socialidad también tiene connotaciones negativas, que inhieren en la totalidad del sistema hobbesiano. En la visión de Strauss, es problemático que lo que Hobbes tiene por razón natural, base para sus leyes de naturaleza, *se reduzca*, en verdad, al principio de evitación de la muerte violenta. Su argumento tiene esta forma: la razón natural podría parecer, a primera vista, un principio general de autopreservación que presenta dos facetas, la preservación de la vida y el alejamiento de la muerte. Pero en verdad ocurre que, en Hobbes, la segunda es mucho más fuerte que la primera, porque se apoya en una pasión, mientras que la otra es apenas afirmada por el intelecto. La preeminencia de la pasión sobre la razón también se advierte en el desbalance que existe entre los bienes y los males. Para Hobbes hay un sumo mal, pero no hay un sumo bien. Mientras que el mayor de los bienes es la felicidad, entendida como una «prosperidad concatenada», una situación en la que el espíritu nunca puede llegar a reposar, el mayor de los males, en cambio, al ser la negación definitiva de todo bien, es a la vez mal mayor y supremo. La muerte, así, se evidencia como único principio absoluto, única referencia cierta que se presenta ante la conciencia para la imposición de un propósito y para el ordenamiento de la propia vida. En la lectura straussiana de Hobbes, el verdadero origen de la autoconciencia, que despierta al hombre de su sueño de gloria, que fundamenta toda moral, todo derecho y todo Estado, y propicia el curso hacia la concordia de la vida, no es el conocimiento racional, que siempre es incierto y mediado, sino la experiencia inmediata y universal del mal supremo, un poder imponente, «la imperiosa majestad de la muerte».

Es bien conocido el enfático interés de Strauss por reconsiderar la polémica de la modernidad con la filosofía clásica. Uno de sus argumentos consiste en revalorizar el carácter inmediato de la experiencia clásica con las cosas de la política, las cuales, según nuestro pensador, aparecerían ante una «conciencia natural», no

conformada aún por siglos de conceptualización escolástica y teológica.<sup>16</sup> Esta misma idea es la que se expresa con la célebre imagen de la «segunda caverna»: la conciencia moderna se ha construido una caverna de sombras, todavía más profunda y alejada del mundo luminoso de las ideas que la primera y originaria caverna descrita por Platón. Mientras ésta era un ambiente natural, constituido por el prejuicio y la reverencia irreflexiva para con la propia tradición ancestral, aquella, en cambio, es una construcción artificial y distorsionada, que resulta del hecho de tratar las cosas de la vida práctica con categorías tomadas del repertorio sofisticado de la historia de la filosofía y, ya no del lenguaje llano de la plaza.<sup>17</sup> En este sentido, hay, según Strauss, una cierta buena intención en Hobbes, afín a la buena filosofía antigua, al basar su teoría política en pasiones como la vanidad y el temor a la muerte, porque se trata de vivencias que cualquier hombre que pretenda autoridad suficiente como para gobernar su propia familia debería conocer y justipreciar en la verdadera medida de su seriedad. Pero la crítica de Strauss señala que esta intención incluye un elemento deficiente, debido al giro moderno hacia la exigencia de la «aplicabilidad». Hobbes parece considerar que los filósofos antiguos se conformaban con apenas *discutir* teóricamente acerca de las normas de vida individual y social más elevadas, pero que se despreocupaban del problema de su eficacia. La reflexión acerca de la verdadera naturaleza de la norma, según la –supuestamente– correcta perspectiva moderna, exige, en cambio, un compromiso decidido respecto de su aplicación; hace falta, junto con la investigación sobre el standard de evaluación de las conductas de los hombres y de las formas de gobierno, estudiar las técnicas que garanticen su efectiva realización. En este sentido, el Hobbes de Strauss (sentando precedente para la Tesis XI sobre Feuerbach) se ocupa de la historia de las ideas políticas, pero sólo para *superarla*, mostrando que, hasta la ocurrencia de su propia doctrina, los filósofos no habían dado con la clave de una adecuada relación entre la teoría y la praxis. La filosofía de Hobbes, en polémico paralelo con la modernidad gnoseológica de Descartes, es revolucionaria porque pretende refutar a toda la tradición sobre la base de una garantía de aplicabilidad incondicionada.<sup>18</sup>

Para demostrar el protagonismo de la cuestión de la aplicabilidad en la filosofía de Hobbes, Strauss realiza un análisis detallado de las distintas etapas por las que ésta ha ido transcurriendo. A los efectos de nuestro presente trabajo, nos basta

16. Leo Strauss, «Political Philosophy and History», en *What is Political Philosophy*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1959, p. 75.

17. Leo Strauss, *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. (Trad. E. Adler), State University of New York, New York, 1995, p. 136.

18. Cf. «Letter from Strauss to Hans-Georg Gadamer and Gerhard Krüger» (1935), en *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, p. 162.

con mencionar las líneas generales del pensamiento que Strauss presenta como propio del Hobbes ya sistematizado y maduro. La doctrina del *Leviatán*, en esta visión, responde a un sentimiento de «insatisfacción profunda» con la tradición filosófica, advirtiendo en ella un «defecto fundamental», y propiciando para corregirlo una afirmación y posterior superación de la importancia de la historia. En un momento inicial, la filosofía clásica aristotélica asumió como su problema primario la tarea de encontrar los preceptos morales acordes con la razón que fueran más adecuados para guiar la conducta de los hombres. Para las mayorías, poco afectas a la reflexión y al dominio de sus impulsos más insociables, Aristóteles proponía la fuerza de las leyes, conformadas según las exigencias de la razón, y para los hombres de un carácter más noble, necesariamente minoritarios, confiaba en los efectos benéficos de los preceptos racionales y de los argumentos que los justificaban. Pero esta concepción era deficitaria, porque no intentaba siquiera demostrar cómo es que esta preceptiva racional podía aplicarse con éxito, ya a la constitución de las leyes, ya a la conducta de las élites. Una manera de corregir esta carencia fue la incorporación de la enseñanza histórica, tal como se la revalorizó en el siglo XVI. El pensamiento moral humanista mantiene la coerción legal para los más, pero desconfía de la nobleza espiritual de los menos, a quienes la enseñanza de las acciones de los gobernantes de la historia debería mostrarles las condiciones y los resultados de los diferentes intentos de aplicación de los preceptos recomendados por la filosofía moral. La dimensión histórica, así, ayuda a comprender la incapacidad de la sola razón, no tanto para encontrar los preceptos adecuados, sino más bien para obligar a la voluntad a querer cumplirlos. El estudio de los ejemplos eminentes, entonces, corrige y complementa a la razón, ya que le enseña qué normas fueron efectivamente realizadas y cuáles no, y contribuye así decisivamente a modificar los criterios de evaluación: las mejores normas son las que tienen altas probabilidades de realización; la virtud *se reduce*, por tanto, a la prudencia y la moral, al éxito.

El Hobbes maduro, según la reconstrucción de Strauss, retorna a la preeminencia de la filosofía, capitalizando en su doctrina el paso de la historia a través del humanismo. Estudiando historia y atendiendo con fineza a las principales tendencias de la conducta efectiva de los hombres en lo que hace a las cuestiones de ambición, poderío y gobierno, Hobbes sistematiza en su *Leviatán* los preceptos más realizables, descartando las motivaciones elevadas por poco habituales, y aún por retardatarias, como en el caso ya mencionado del honor aristocrático. La historia, una vez subsumida en su antropología, puede ser ahora explícitamente rechazada como fuente de sabiduría práctica, ya que suele ser utilizada por personajes ambiciosos para impugnar, en base a antecedentes supuestamente ilustres, decisiones actuales de soberanos en ejercicio. El complejo ético-político

hobbesiano, así, deviene, todo él, una justificación de la prudencia, a la que pone como máxima exigencia moral. La filosofía política de Hobbes no sólo discute que sean aplicables los preceptos que venía ofreciendo la tradición occidental, en sus vertientes bíblica y clásica, sino que, más aún, discute que ellos sean simplemente válidos. Se invierte el orden jerárquico tradicional, y entonces la validez de una norma depende enteramente de las probabilidades de que un orden concreto pueda imponerla con continuidad. Es así como el estudio de las pasiones se convierte en fundamento de todo sistema político en general, y el temor de la muerte violenta se eleva a principio único y verdaderamente aplicable, centro emisor de sentido del derecho natural moderno.<sup>19</sup>

Strauss insiste en dejar en claro que el giro moderno que privilegia la aplicabilidad se apoya sobre un estrechamiento de la percepción, tanto de la naturaleza del hombre y de la ciudad, cuanto del tipo de investigación relativa a estos asuntos ejercida por los clásicos. El hombre, la sociedad y las filosofías políticas que concebían Platón y Aristóteles son mucho más vitales, ricos y complejos que lo que puede albergar un horizonte aprisionado y empobrecido por la supuesta omnipotencia del temor a la muerte. En el caso de Hobbes, el elemento decisivo para formular su oposición moral a los contenidos de la tradición es la influencia de la nueva ciencia natural, su «euclidización».<sup>20</sup> Para superar la alegada precientificidad del paradigma aristotélico, Hobbes, dice Strauss, recurre al modelo de la matemática. La ciencia política tradicional no era rigurosa ni confiable porque, en lugar de cuidar su afinidad estricta con la razón, se entregaba sumisa al dominio de la pasión. No solamente porque expresaba las pasiones de quien la escribía, sino también (y peor aún) porque convalidaba el conjunto de pasiones de quienes, como objeto estudiado, constituyen la vida política. Lo inapropiado de esta manera de filosofar, según muestra la tarea crítica ejercida por el Hobbes de Strauss, quedaba evidenciado por las contradicciones recíprocas e íntimas que agitaban a los diferentes sistemas políticos conocidos. Para elevar el discurso sobre lo político a ciencia genuina había, pues, que matematizar sus dos componentes: no sólo inmunizando al investigador respecto de las pasiones que podrían distorsionar su producción cognoscitiva, sino también confrontando, en la cosa estudiada, esa opinión que afirma que los efectos buenos y convenientes del orden político se derivan de las pasiones y las convicciones ancestrales. Hasta el momento de su propia formulación filosófica, diría Hobbes, todos los sistemas morales conocidos (sin importar su grado de popularidad) habían estado errados debido a su inadvertida condición precientífica.

19. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 101.

20. *Ibid.*, p. 136 y ss.

Como ilustración significativa de la oposición que existe entre Hobbes y la tradición, Strauss trae a cuento algunos aspectos de su discrepancia con Aristóteles. La buena fortuna, por ejemplo, que en Aristóteles aparece como un factor que propicia la virtud del gobernante y del gobernado, en Hobbes, en cambio, provoca errores de autopercepción que conducen a la vanidad, enciegan la mente y la privan de la lucidez del temor a la muerte. En la misma línea, Strauss observa que Aristóteles pone la felicidad al tope de su enumeración de cosas buenas, que relega la mera vida al anteúltimo puesto, y que enfatiza las cosas que *producen* bien antes que las que meramente lo *preservan*, mientras que Hobbes, en el tope de su lista, pone la preservación de la vida y afirma que la condición para valorar un bien es la memoria del riesgo de perderlo. Para uno, el valor de la vida radica en la dulzura del vivir, para el otro, en el temor a morir.<sup>21</sup> Similar enfrentamiento ocurre en cuanto a lo que ambos filósofos piensan y desarrollan acerca de lo agradable. Para Aristóteles, es agradable el bienestar que acompaña el hecho de conseguir algo bueno, o el regreso a un estado acostumbrado, que, por tanto, es natural. Agradable, en suma, es lo que se hace *sine cura*, sin compulsión ni aversión. Hobbes, en cambio, ni siquiera menciona cosas que sean buenas o agradables. Para él, una vida en satisfecho reposo no es deseable porque no es posible, y se limita a decir que lo placentero no es por naturaleza, sino que consiste en el progreso de un logro a otro. Como esto implica una trabajosa y peligrosa competencia con los demás, el placer en Hobbes está siempre asociado con el afán y con la enemistad, nunca con la amistad ni con la alegría de dar y de recibir. El resumen de la crítica hobbesiana de Aristóteles sería, según Strauss, que, dado que el estagirita consideraba que lo justo y lo bello no son asuntos pasibles de exactitud, se avino a conciliar la opinión y la experiencia establecidas respecto de los grandes problemas, siendo que éstas, en verdad, no son otra cosa que la expresión de las pasiones de diferentes autoridades en pugna. En este sentido, Hobbes cree que Aristóteles desanda, erróneamente, un camino bien iniciado por Platón, quien, buscando un máximo de rigor para la filosofía política, exigía tomar distancia respecto de los efectos distorsivos de las pasiones, de la experiencia y de la opinión.<sup>22</sup> Pero el Hobbes de Strauss lee con intención y prejuicio, y termina construyendo una caricatura. Por tal razón, dice nuestro filósofo, para alcanzar una comprensión adecuada de la (inadecuada) nueva ciencia política es necesario comprender la «considerablemente equivocada» interpretación hobbesiana de Platón.

El Platón «auténtico», dice Strauss, reacciona contra la física epimeteica de Anaxágoras, quien busca las causas últimas en el desorden casual, principio de la

21. *Ibid.*, p. 132-3.

22. *Ibid.*, p. 141.



## Ilustración

Naturaleza que es superior al poder ordenador de la razón.<sup>23</sup> Esta doctrina conduce a la destrucción de todo criterio moral independiente, propicia que se asuma como correcto todo lo humano tal cual éste se da habitualmente, e insta a someterse sin más a lo que los atenienses meramente *creen*. Para enfrentar el anaxagorismo, Platón cambia el plano de la discusión, pero no lo hace contraponiendo otra *física* espiritual y teleológica a una física material y mecanicista (es decir, en términos straussianos, evita, previsoramente, la generación de un ámbito discursivo práctico apuntalado por sofisticadas categorías de una metafísica sistemática, que hubiese sido un anticipo de la *second cave*), sino que, más bien, se apoya en el discurso natural, y, a partir de él, inicia su ascenso dialéctico. El Platón de Strauss sabe que bajo toda contradicción yace, escondido, un elemento de justicia, de belleza o de bien. Los *hechos* de los hombres no pueden ser el criterio que debe buscar una verdadera filosofía política, porque nunca pueden ser perfectamente virtuosos. La virtud perfecta se muestra sólo en el discurso de los hombres, y aun allí se muestra sólo como *aspiración*. Platón, precisamente, se refugia en el discurso para buscar en él un standard que ordene y juzgue las acciones. Pero esta búsqueda, alega Strauss, es deliberadamente independiente de la posibilidad de una plena realización, sin residuo, de la virtud pura. El discurso, y sólo el discurso, al revelar la trascendencia de la virtud, posibilita la necesariamente parcial participación de los hechos humanos en el *eidos* de lo justo. La incompreensión hobbesiana, de «efectos desastrosos», consiste en creer que Platón, en lugar de comenzar su labor filosófica partiendo de palabras, lo hace partiendo de ideas, siendo que ésta, señala Strauss, es, precisamente, la diferencia que le permite al discípulo de Sócrates superar a la vez los errores propios de una fisiología y de un idealismo estéril. Un caso eminente es el análisis platónico del coraje. El coraje es una cierta virtud que consiste en afirmarse a sí mismo sin temor. Pero su planificación ideal se convierte en la intención de imponer la propia voluntad a todas las demás voluntades, incluyendo las de los dioses, y conduce hacia la tiranía. La reflexión muestra que el coraje, como ideal popular y difundido en el cotidiano habitual, no es más que un disfraz para el amor propio y el hedonismo natural.<sup>24</sup> Más elevado que el coraje, según la misma línea de

23. En nota al pie, Strauss explica que la física de Anaxágoras puede considerarse epimeteica porque en ella, contra lo que podría pensarse de un modelo prometeico, el orden físico, mecánico y ciego, es anterior al pensamiento. Si se atiende a los efectos desastrosos que, según el mito, provoca la imprevisión de Epimeteo, se puede corroborar la suprema responsabilidad que Strauss asigna al desempeño de los auténticos filósofos. Hobbes, caricaturizando a Platón, replica los errores que éste refutó, y tal vez con buenas intenciones, desencadena, epimeteicamente, una serie de concepciones políticas equivocadas y de efectos calamitosos. (*Ibid.*, p. 143, Nota 1).

24. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 146-7.

análisis, es el autodomínio, que se expresa exotéricamente como justa observancia de la ley de la ciudad, y esotéricamente como amor entusiasta por la sabiduría. Hobbes, según Strauss, advierte adecuadamente el carácter antitético de la filosofía de Platón, y como éste, acepta la tarea de distinguir con exactitud la diferencia entre virtud y apariencia, así como entre razón y pasión. Él también busca una oposición superadora de la insociable vanidad, pero lo que encontró como principio, el temor de la muerte violenta, no es más que otra pasión. Desconociendo la trascendencia radical de las ideas respecto del mundo de los hechos, nunca logró terminar de salirse de lo que meramente es el caso.

El retorno de Hobbes a Platón, se ve, esconde una antítesis profunda, «la más profunda que se pueda imaginar».<sup>25</sup> De un lado, Hobbes, igual que Platón, exige una filosofía política puramente racional y desapasionada. Pero, del otro, determinado por su orientación hacia la aplicación, también exige que la norma establecida por la razón concuerde con las pasiones preeminentes. Ambos filósofos buscan exactitud, pero cada uno la entiende de manera muy diferente. Platón se orienta en pos de una «confiabilidad no distorsionada de los standards», mientras que Hobbes, por su parte, está buscando una aplicabilidad no condicionada, eficaz en toda circunstancia, «aun en el caso extremo».<sup>26</sup> Esta peculiar concepción de la exactitud es lo que, según Strauss, conduce a Hobbes hacia el galileanismo de su método resolutivo-compositivo. Este método, según lo entiende el de Malmesbury, consiste en partir del Estado efectivamente existente para luego descomponerlo en sus razones constitutivas, y, finalmente, reordenar dichos elementos para conformar un Estado «correcto». Pero señala Strauss que lo que Hobbes toma por razones –la vanidad y el temor– no son más que cualidades naturales, inscriptas en el orden de lo dado en la inmanencia. Se produce un deslizamiento impropio al intentar aplicar en la política un método que Galileo había pensado para la física. Por más rigurosa que sea la tarea mental de desmontar y recomponer un dispositivo con miras a volverlo más estable, se está estrechando la perspectiva, porque se está tratando el ámbito ético como si fuera meramente técnico. El precio del galileanismo político, según Strauss, es la renuncia a toda discusión acerca de las cuestiones fundamentales en torno de los superiores propósitos del Estado. El punto ciego de Hobbes consiste en admitir sin cuestionamiento que el Estado es un dispositivo técnico al servicio de los fines individuales, y negado para reconsiderar la pregunta por la relación entre la virtud genuina y las posibilidades pedagógicas del

25. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 151

26. Para las críticas straussianas a la adecuación epistémica y moral del caso extremo, cf. *infra*, nuestro § «Conclusiones y conjeturas».

orden jurídico, se limita a tomar la paz interior y la defensa común como la más elevada de las metas.

Strauss entiende que «la parte fundamental» de toda filosofía política consiste en indagar sobre la posible justificación de un modelo. Pero Hobbes produce un giro, deja de buscar la formulación natural de los principios de un orden legal justo y fundamenta su doctrina en un reclamo, reclamo que, para profundizar la inversión de jerarquías, surge de una pasión. La propuesta platónica se rendía, sin duda, ante la finitud y entonces aceptaba el hecho irreversible de que la sociedad *siempre* estará constituida por una mayoría de hombres que habitan una caverna de sombras y que, con sus opiniones, presionan y obstaculizan la gestión legislativa y gubernativa, aun cuando la ejercieran los más sabios. En palabras de Strauss, Platón acepta la paradoja sobria de lo antiguo y lo eterno. La novedad de Hobbes consiste en que su aceptación de la finitud se manifiesta mediante un rebajamiento de la altitud de miras, en cuanto a la virtud de los hombres y a las metas del Estado. Rechaza toda evaluación con base natural y trascendente, y formula una ciencia política *a priori*, una ciencia «del futuro proyectada con absoluta libertad». Esta búsqueda soberana de un principio nuevo para el orden político, deplora Strauss, abre el camino para el formalismo ético y, finalmente, para el escepticismo relativista. Basada en la afirmación de un reclamo, la filosofía política de Hobbes reclamó tanto más de lo que era apropiado que, devenida sociología, dio lugar a su descrédito final.<sup>27</sup> La pretensión de plena realización, como aspiración superior de la filosofía, resultó en un sistema ideal, que busca imponer al ser un deber ser abstracto y paradójico, porque tal deber es un contenido previo e independiente del método científico que supuestamente lo justificaría, y, además, utópico, porque ninguna experiencia histórica permite suponer que tal giro iluminista sea posible.

Otra manera de referirse al precio excesivo que paga la filosofía política de Hobbes es que él, según Strauss, maneja, inadvertidamente, *dos* concepciones de naturaleza, afines pero no idénticas.<sup>28</sup> Una, anterior en su biografía y superior en jerarquía ontológica, es, propiamente, la base implícita de su filosofía moral y política. La otra es la que explica el afán científicista de sus escritos. En esta última se trata de una filosofía monista, material-determinista, que Hobbes se vio obligado a adoptar cuando quiso escapar de la concepción sustancialista que, según él, animaba «el reino de las tinieblas». Con una tal concepción monista de la naturaleza es consistente: negar que el alma es inmortal, y, por tanto, afirmar que la muerte violenta es el mayor de los males; negar una gradación jerárquica

27. *Ibid.*, p 163-4.

28. *Ibid.*, pp. 167 y ss.

en la naturaleza en general, y, por tanto, entre las diferentes pasiones, y aun entre los hombres mismos; y, básicamente, afirmar la idea de *civilización*, que niega la concepción tradicional de que hay una naturaleza humana que es inmutable, que, en el mismo sentido, afirma que en el hombre hay muy poco de innato, y que todo lo que se le adjudica como natural es históricamente adquirido, y, por tanto, mutable, y que este acervo específicamente humano –con eminencia, el lenguaje, la razón y la sociabilidad– es adquirido por la voluntad. En una palabra, que la metafísica monista que subyace a esta comprensión de la civilización implica la posibilidad de un progreso sin límites, independiente de toda determinación natural, progreso que los modernos entendieron erróneamente como mejoría.

Pero, advierte Strauss, la idea misma de civilización requiere una concepción dualista, la de una voluntad humana que se las ve con la naturaleza inerme, y, de este modo, indica la vía para la crítica del monismo que parece fundarla. Este dualismo es «transparente» en la filosofía política de Hobbes, y adopta la forma de la antítesis entre el estado de naturaleza y el estado civil. En este sentido, que el hombre, por virtud de su inteligencia, sea capaz de civilización significa que es capaz de ponerse a sí mismo por fuera de la naturaleza y de rebelarse contra ella.<sup>29</sup> La metafísica monista esconde, inadvertidamente, la antítesis de un ser que a la vez es pasivamente natural y creadoramente libre. Como para poder resolver el dilema habría que esperar la tarea crítica kantiana, Hobbes, al recurrir al monismo, puso en peligro la raíz específicamente moral de su filosofía. Sin embargo, rescata Strauss, Hobbes se cuidó muy bien de seguir sin desvíos el camino de un monismo consecuente, que habría tenido consecuencias ruinosas para su filosofía política. Por esa razón es que, al contrario de lo que después consumiría Spinoza, quien igualó en jerarquía la importancia de todas las pasiones, Hobbes sólo afirmó como base de su doctrina del derecho natural *una* de ellas, el temor a la muerte violenta.

Esta ambivalencia en la concepción de la naturaleza se traslada a la noción hobbesiana de soberanía. Junto con ella también se traslada la actitud ambivalente de la evaluación straussiana. En cuanto a la faz criticable, Strauss sostiene que la doctrina moderna del derecho natural y la cuestión de la soberanía son innovaciones estrechamente ligadas y decididamente impulsadas por Hobbes.<sup>30</sup> Ambas tienen en común el giro que devalúa y vuelve impotente a la razón de los clásicos. La respuesta de los clásicos a la pregunta «¿quién debe mandar?» se apoyaba en la convicción de que en el cosmos hay jerarquías naturales y el principio general pertinente era que lo superior debía primar sobre lo inferior. La opinión ancestral adjudicaba tal superioridad a la ley de origen divino. Pero la

29. *Ibid.*, p. 169.

30. *Ibid.*, p. 158.

condición propia del filósofo lleva a cuestionar dicho origen, y entonces la doctrina clásica contraofertaba, como situación subóptima, el gobierno del sabio sobre los simples y los necios, y, en última instancia, como solución de compromiso todavía más modesta, el gobierno del régimen que dispusiera un legislador prudente. La convicción moderna científicista, según Strauss, es radicalmente otra. No existen las jerarquías naturales, y entonces, no sólo que no es lícito hablar de superioridad entre los hombres, sino que tampoco tiene asidero científico privilegiar determinadas motivaciones por sobre las demás. Por principio, todas las motivaciones son indiferentemente equivalentes, y como la razón es apenas una facultad de cálculo al servicio de los intereses, termina resultando que todos los hombres, en tanto jueces e impulsores del interés propio, son igualmente razonables. La razón, así, ha perdido su antigua dignidad, porque ya no es capaz de indicar las diferencias legítimas que existen entre metas superiores e inferiores, ni tampoco entre quienes han de mandar y quienes han de obedecer. Ésta, precisamente, es, según Strauss, la cuestión de la soberanía: así como la ley natural, expresión de un orden objetivo y trascendente, ha cedido lugar frente al reclamo de cada individuo, así también el derecho de imponer un standard a todos depende del arbitrio de unos pocos.<sup>31</sup> El presupuesto decisivo para la justificación «científica» de la noción moderna de soberanía es la ruptura con el racionalismo,<sup>32</sup> ruptura que Hobbes expresa con más contundencia que nadie, sancionando por sobre la razón el primado de la voluntad.<sup>33</sup>

La dualidad que hereda la noción hobbesiana de soberanía también presenta, decíamos, aspectos rescatables. Éstos aparecen resaltados por Strauss en «On the Basis of Hobbes's Political Philosophy».<sup>34</sup> En ellos, nuestro autor advierte que el «*esprit de finesse*» prevalece por sobre el «*esprit de geometrie*». Es cierto, de un lado, que el derecho natural de los individuos, según Hobbes, anticipa y deter-

31. En *Natural Right and History*, Strauss expone el problema de una manera más cruda, si cabe. En la condición de naturaleza hobbesiana todos los hombres, sabios y necios, tienen un derecho natural perfectamente igual. Pero el necio es el más interesado en la propia conservación, porque sólo se centra en sí mismo, y según su pobre juicio todo puede ser igualmente necesario y justo para tal propósito. El soberano, entonces, ya no puede reclamar autoridad por virtud de su sabiduría (sólo admisible por unos pocos sensatos), sino por el consentimiento de la mayoría de necios. Su voluntad no es ley por ninguna virtud intrínseca, sino porque representa la voluntad de casi todos. Es el derecho natural de la locura. (*Natural Right and History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953, p. 185-6)

32. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 160.

33. Esto último indica con transparencia la lectura desteologizante de Strauss, porque bien podría verse en el primado de la voluntad la secularización de la veneración por la pasada manifestación revelada del mandato divino. Este es, precisamente, el punto de contacto y divergencia entre Strauss y Schmitt, como veremos más adelante.

34. Leo Strauss, «On the Basis of Hobbes Political Philosophy», en *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

mina el propósito de la sociedad civil, lo cual reduce, como ya se vio, el espectro de lo que sea bueno y correcto a lo que por naturaleza es apenas necesario. Pero también advierte Strauss, discutiendo con Polin,<sup>35</sup> que no es del todo adecuado decir que en Hobbes el *derecho* natural se reduce al *poder* de cada hombre. Por el contrario, si bien en condición de naturaleza, cada uno tiene la posibilidad de actuar según el espíritu de la búsqueda de gloria o del temor a la muerte, sólo el segundo es raíz de justicia, mientras que el primero lo es de injusticia. Hobbes, a diferencia de Spinoza, distingue con claridad entre lo espontáneamente natural y lo correcto por naturaleza. Es cierto que en la condición de naturaleza el derecho natural es prácticamente inexistente, ya que las justas demandas de autopreservación determinan un curso de acción (v. gr.: adquirir todo, subyugar a todos) similar, en los hechos, al que ordenan las injustas demandas de gloria. Pero Strauss advierte una diferencia decisiva: en estado de naturaleza, el hombre justo *ya* está, íntimamente, animado por los mismos principios que los del buen ciudadano, aunque no pueda (ni tampoco deba) exteriorizarlos. Como correlato, la persistencia en la sociedad civil del derecho natural tiene una decisiva connotación positiva: frente al derecho soberano, que es desmontable (*defeasible*), el del individuo, en su núcleo más profundo, permanece incólume.<sup>36</sup>

En el mismo sentido, Strauss rescata la noción de propiedad como garantía (liberal) de defensa legítima contra la voluntad del soberano, que es tiránica por naturaleza. El hombre natural hobbesiano ya tiene su ámbito privado de propiedad individual en la situación preestatal, si bien mínimo y endeble. El derecho al propio cuerpo y a las opiniones, no enajenables por naturaleza, son la base del criterio para organizar la sociedad civil. El poder supremo no tiene cómo efectivizar sus pretensiones sobre ese reducto último de la intimidación. Strauss encuentra una conexión conceptual entre los derechos inexpugnables del individuo y la afirmación metafísica de que sólo los cuerpos naturales son reales, conexión que, a la luz de lo que venimos viendo, se podría explicar así: el individuo adquiere conciencia de su verdadera situación en el mundo sólo después de vivir la experiencia angustiante del contacto peligroso con el cuerpo de otro vanidoso. Sólo la imagen de la propia y prematura muerte física es piedra de toque con la realidad más genuina, que genera la necesidad de la asociación civil. Esta conciencia, elevada a derecho, es prioritaria frente a la jerarquía ontológica del cuerpo civil, el cual, por el hecho mismo de ser utilitario y artificial, se revela metafórico y, por así decir, menos real.<sup>37</sup>

35. El texto a propósito del cual expone Strauss es, en esta ocasión, de Raymond Polin, *Politique et Philosophie chez Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

36. «On the Basis of Hobbes's Political Philosophy», p. 192.

37. *Ibid.*, p. 193. He aquí, notemos, la dualidad de la valoración straussiana: el encomiable freno a la voluntad tiránica del soberano se obtiene al precio, demasiado alto, de restar «realidad» a la *polis*, y

El aspecto rescatable de la prioridad que tiene el derecho natural sobre el de soberanía se ve también en el hecho de que la doctrina de la ley natural presenta una dificultad que, en última instancia, resulta beneficiosa para la filosofía política de Hobbes.<sup>38</sup> La obligación de obedecer al soberano es una obligación de la ley natural, que, a su vez, es tributaria del derecho natural; no puede ser una obligación que emane de la ley civil, sino que, precisamente, la precede y sostiene «esencialmente». El soberano hobbesiano no se limita a hacer de «su pequeño mundo» un lugar en el cual obedecer la ley natural (por ejemplo, ser caritativo o sociable) no sea mortalmente peligroso. La dificultad señalada por Strauss consiste en que la ley natural tanto fundamenta el deber de obedecer a la ley civil, es decir, a la voluntad del soberano, cuanto habilita en el ciudadano la posibilidad de distinguir entre leyes justas e injustas, y, por tanto, entre reyes y tiranos. Las mismas razones que propician una sumisión incondicionada a la autoridad la vuelven imposible. Hobbes, tal vez de una manera no inadvertida, dice Strauss, incurre en el mismo error anarquizante de Sócrates, porque ante la fuerza de la autoridad esgrime el poder de la razón.

Pero decíamos que la dificultad tiene consecuencias benéficas:

Hobbes, correlativamente, distingue de hecho entre el Estado sin más y el Estado razonable.<sup>39</sup>

Es verdad que en el Estado racional el soberano, en teoría, ejerce sus deberes con responsabilidad, es decir, con buenas leyes, justicia y prudencia. Pero también lo es que la actualización plena de un tal Estado es en Hobbes tan poco necesaria (en el sentido de ineluctable) como lo era en Platón. Y esto es así porque en los Estados reales, es decir, en los que no comienzan de una manera justificable en conciencia, en los que las acciones de los súbditos distan mucho de ser perfectamente virtuosas y en los que el soberano comete iniquidades, no sólo sucede que los derechos del soberano no se ven afectados por tal motivo, sino que ni siquiera su poder fáctico decrece o se cancela. Es decir, no se da el caso, como asegura Polin, de que en Hobbes el poder absoluto equivalga a la razón y a la virtud, y que, anticipando a Rousseau, el soberano, por ser tal, sea todo lo que deba ser.<sup>40</sup>

---

con ella, al cosmos; justo a la inversa de lo que sucedía con Aristóteles, que veía incrementar la jerarquía ontológica a medida que se progresaba desde la micro unidad familiar hasta la suficiencia de la ciudad. La, repetimos, sumamente idiosincrática lectura de Strauss necesita, en este punto, pasar por alto pasajes como aquel en el que Hobbes dice, explícitamente, que la unidad de la multitud cuando las voluntades particulares convergen y se reconocen representadas por la voluntad de la persona soberana es, precisamente, «real» (cf. *Lev.*, 17).

38. *Ibid.*, pp. 193-5.

39. *Ibid.*, p. 194.

40. Al respecto, Strauss advierte que Hobbes, pese a las lecturas historicistas posteriores, no debe verse como una síntesis anticipada de Hegel y Marx (*Ibid.*, p. 197).



Pagando el precio de la imperfección, el aspecto noble del Hobbes de Strauss se previene del peligro de que se cancele la vía filosóficamente válida para impugnar a un tirano que se proclama absolutamente virtuoso. Después de todo, y también en esto con ecos –saludables, para Strauss– de platonismo, en Hobbes parece haber una cierta fuerza interna retardataria, antimoderna, que pugna *en contra* de la celebración de la plena aplicabilidad de la idea.

Dos últimas muestras, todavía, del carácter ambivalente de la evaluación straussiana respecto de la concepción de soberanía en Hobbes. En *Natural Right and History* Strauss retoma la cuestión de la relación tensa que Hobbes establece con la tradición, y la presenta como una actitud de rechazo explícito y aceptación silenciosa.<sup>41</sup> Lo que Hobbes rechaza explícitamente es la corriente habitualmente llamada «idealista» (Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Tácito, Plutarco), cuyas premisas básicas indican que lo noble y lo justo pertenecen a un orden superior al de lo meramente placentero y que son, por tanto, preferibles por naturaleza. Para esta perspectiva, el derecho natural es independiente de la convención humana, por lo que resulta necesario aceptar que hay un modelo político óptimo, que lo es porque concuerda con la naturaleza. Para Hobbes, la filosofía política tradicional es política no tanto por ocuparse de cosas políticas, sino más bien por estar animada por un «espíritu público». Y esto es, precisamente, lo que «silenciosamente» aprueba de ella. A la vez que expande sus miras, Hobbes preserva «*the orientation of statesmen*», y dedica lo más intenso de su energía a reflexionar sobre el correcto orden social, que es elegible por su propia valía. Pero Hobbes calla más cosas, ya que, según Strauss, considera y aprecia, sin mencionarla, toda una vertiente de la tradición a la que podría llamarse «antiidealista», como la sofística y el epicureísmo. Esta vertiente no es política en su «espíritu», pero sí lo es en sus «temas»: tomando las cosas de la sociedad política como la justicia, la vida correcta, el orden estable, etc., como *medio*, se preocupa, en última instancia, por *fin*es privados como el bienestar individual, o la gloria. Aceptando la perspectiva de la tradición socrática, Hobbes quiere evitar su fracaso, debido, según él, al «error fundamental» de pensar que el hombre es un animal político por naturaleza. Para ello, entonces, incorpora la visión epicúrea de un hombre asocial y apolítico por naturaleza, propiciando una síntesis entre la tradición idealista y la hedonista.

Él [Hobbes], así, deviene el creador del hedonismo político, una doctrina que ha revolucionado la vida humana en todas partes, en una escala todavía nunca alcanzada de cerca por ninguna otra enseñanza.<sup>42</sup>

41. *Natural Right and History*, pp. 167-9.

42. *Ibid.*, p. 169.

Pero nada de lo que toma Hobbes pasa sin beneficio de inventario. Hasta el mismo epicureísmo, a ojos de Hobbes, reviste elementos utópicos, ya que, al distinguir entre deseos naturales y no naturales, propone como ideal de felicidad una vida ascética. Este aspecto, para no sumar energía al fracaso idealista, también debe ser moderado. El hedonismo político de Hobbes, tan hedonista como ateo, para lograr su meta realista y universalmente aplicable, exige del Estado contenidos sobrios y limitados: defensa, paz y comodidad. Sin embargo, observa Strauss, esta exigencia, fundada, en última instancia, en el poder sobrecogedor del temor a la muerte violenta, también genera grietas en el artificio estatal.<sup>43</sup> En primer lugar, con el caso de la pena de muerte, muestra que hay un conflicto insoluble entre el derecho del gobierno a proteger y castigar y el derecho natural del individuo a persistir en la autoconservación. Y, en eminente y segundo lugar, la exigencia de defender una vida segura y confortable debilita conceptualmente el derecho de la sociedad para obligar a que sus miembros vayan a la guerra. Al respecto, Strauss destaca, como argumentos alineados, que Hobbes se enorgullece en declarar que fue el primero en huir cuando despuntaba el peligro de guerra civil y que, en su *Leviatán*, justifica al cobarde que huye del campo de batalla. El hedonismo de estirpe epicúrea adoptado por Hobbes, así, termina invalidando el modelo político que genera. Por un lado, y a pesar de Hobbes, «destruye la base de la defensa nacional». Pero, por el otro, promueve una dinámica aborrecida por el propio Strauss, que advierte que la única solución que preserva si no el modelo, al menos el espíritu de la filosofía política de Hobbes, es la declaración universal de la ilegalidad de la guerra, o, lo que es lo mismo, «el establecimiento de un Estado mundial». Precisamente este es el punto de enfrentamiento de Strauss con su amigo Alexandre Kojève en cuanto a la valoración de la filosofía hobbesiana.<sup>44</sup>

### 3. Kojève y la tiranía del sabio

La filosofía política, según Strauss, es una indagación obstinada acerca de los fundamentos de la autoridad, y por eso, precisamente, implica un desafío al ejercicio efectivo del poder. En una sociedad real la autoridad tiene mucho de ficción, porque no reposa sobre el conocimiento profundo de todos, sino apenas sobre las creencias y la confianza ingenua de los gobernados, y sobre la ambición y la astucia de los gobernantes. La inercia social tiende a suprimir el pensamiento

43. *Ibid.*, p. 197.

44. Para una lectura straussiana elogiosa de la crítica del cosmopolitismo humanitario, cf. Leo Strauss, «Kurt Riezler», en *What is Political Philosophy? And Other Studies*, p. 236-7.

libre, y por eso la tiranía es, para la visión straussiana, *el* problema político eminente. A propósito, hemos visto hasta ahora que Strauss percibe que en el pensamiento de Hobbes coexisten dos energías antagónicas: hay, de un lado, una dinámica que admite como derecho la tendencia vanidosa a expandir el dominio individual, y que, por vía de la modernización de la ciencia política, propicia la expansión patológica de la tiranía hacia la consumación de un Estado Mundial; y hay, del otro, un esfuerzo retardatario de dicha dinámica –paradójicamente katejónico, podríamos adelantar–, nutrido por un espíritu clásico de humanismo no mecánico, que, sin embargo, corre el riesgo de fracasar justamente allí donde más se afirma (la autopreservación seriamente temerosa del individuo que también promueve, en última instancia, el orden institucional global que garantice el fin de todas las guerras).

Esta evaluación dual de la filosofía hobbesiana hace las veces de premisa en la célebre discusión que mantuvieron Leo Strauss y su amigo Alexandre Kojève acerca, precisamente, de la cuestión de la tiranía última y universal. En los argumentos que intercambian ambos filósofos emigrados a propósito del diálogo *Hierón* de Jenofonte, se puede notar con claridad que Kojève recupera y celebra lo que Strauss había señalado como inconvenientes en la doctrina del de Malmesbury. Así, en «Tiranía y sabiduría»,<sup>45</sup> el ruso-francés afirma que la aspiración al dominio arbitrario sobre todo semejante es una cualidad muy humana, y que la tiranía, que consuma esta inclinación para beneficio del gobernante, no tiene por qué resultar necesariamente perjudicial para el gobernado; que la historia discurre dialécticamente a favor del progreso universal de las condiciones materiales y espirituales; que la secularización ateizante es un elemento central para el avance de la autoconciencia colectiva y que, en suma, es supremamente virtuoso aspirar a la superación de la brecha que tradicionalmente se ha venido aceptando como esencial entre el sabio y el hombre de acción, o, lo que es lo mismo, a la realización inmanente y sin residuo del modelo de orden social elaborado por la última y más plena de las filosofías.

Repasemos con algún detalle los principales argumentos de Kojève, alineados, insistimos, con mucho de lo que Strauss critica en Hobbes. Su planteo, en cierto modo, radicaliza la visión de la filosofía que viene proponiendo Strauss como desafío a lo vigente. Si es verdad que el horizonte de la filosofía ha de ser la totalidad, tal vez convenga explorar la posibilidad de que la tiranía no sea necesariamente un medio desdeñable, porque se la podría presentar como vía –incluso, como única vía– hacia un Estado que actualice la emancipación de toda la huma-

45. Alexandre Kojève, «Tyranny and Wisdom», en Leo Strauss, *On Tyranny: Corrected and expanded edition, including the Strauss-Kojève debate*. Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

nidad. Esta exploración supone un análisis previo de los aportes e insuficiencias de algunas posturas tradicionales, que Kojève organiza en torno de dos formas de actitud existencial. De un lado está la actitud pagana aristocrática. Es la posición del Señor de los clásicos, que tiene la honra como el más elevado de los propósitos, y el placer que ésta proporciona como el más cercano a la experiencia de lo divino. Y del otro está la actitud judeocristiana, luego devenida burguesa. Es la posición del Siervo, que tiene su motivación y placer en el trabajo que intenta la realización de una empresa difícil. La educación laborativa eleva el alma del Siervo y la induce a proponerse la concreción de ideales, enfrentando los peligros que esto pueda aparejar. Kojève sostiene que una síntesis de estas dos actitudes, que recupere lo mejor de cada antagonista y solucione sus respectivas carencias, podría contribuir a la validación de una empresa tiránica. Una primera manifestación de esta figura superadora, legítima pero todavía no plenamente desplegada, podría ser para Kojève la de un monarca tiránico «burgués». Tiene entre manos una empresa política intrínsecamente justa, pero se enfrenta con un estado de conciencia predominante en la población que no está a la altura de su tarea. Lidera, entonces, con autoridad (es decir, con un grado de reconocimiento y adhesión íntima hacia su persona que supera la mera obediencia por utilidad) a unos pocos hombres de su confianza, que llevan adelante los asuntos del Estado, y gobierna con coerción despiadada sobre todo el resto. Esta es la figura que en el diálogo de Jenofonte el poeta Simónides simula encomiar en la persona de Hierón. Este tirano, dice Kojève, atraviesa la misma situación trágica que el Señor en la *Fenomenología del espíritu*. Intuye, correctamente, que el motor más elevado de la lucha política es el reconocimiento de una mirada plenamente autónoma, pero en los hechos termina fracasando. Para hacerse con el principado ha tenido que eliminar a los hombres cuya admiración vale verdaderamente la pena –v. gr.: sus pares y competidores– y sólo se ha quedado con un pequeño círculo de servidores, capaces en lo técnico pero sumisos en lo volitivo, y con una multitud vulgar y aterrorizada, que, con el hecho mismo de obedecer sin adhesión, corrobora que prefiere la supervivencia biológica antes que el riesgo de la muerte con dignidad. La figura que superaría la de este tirano bienintencionado pero malogrado es, admite Kojève, una construcción todavía teórica (si bien el ejemplo histórico del dictador portugués Zalazar adelanta cierta atmósfera de plausibilidad), pero que no por ello carece de validez conceptual, y, por tanto, política. Se trata de una tiranía plena, en el doble aspecto de la satisfacción completa del gobernante, por una parte, y de la humanización autónoma de todos sus gobernados, que, en el límite, son todos los hombres y mujeres del mundo, por la otra. Tiranía universal y homogénea, de linaje hegeliano en la idiosincrásica lectura de Kojève, que expande un señorío devenido autoridad benéfica sobre toda la humanidad:

Si se admite que este Estado (universal y homogéneo) es la actualización del supremo ideal político de la humanidad, se puede decir que la “satisfacción” de ser la cabeza de este Estado constituye una “justificación” –no sólo subjetiva sino objetivamente– suficiente de su actividad. [nuestro paréntesis, comillas de Kojève]<sup>46</sup>

La justificación de la tiranía como la única vía que el saber histórico (es decir, no utópico) permite concebir para realizar y no apenas para ilusionar la plena humanización tiene un correlato estricto en la comprensión de la necesidad de que el auténtico filósofo asuma una participación protagónica en dicha empresa. Y viceversa. La visión errónea que condena por principio –es decir, *a priori* y en abstracto– la posibilidad de un régimen tiránico está implicada en una red de prejuicios que coinciden en su falta de carnadura y en su cortedad de miras. En esta perspectiva defectuosa se concibe al filósofo como un ser excepcional que, por la profundidad de su inteligencia y por la fuerza de su carácter se diferencia insalvablemente de la mayoría de los hombres que, por mero capricho estadístico de la naturaleza, son constitutivamente incapaces de superar un módico nivel de lucidez. Kojève señala que esta concepción es errónea, en particular si se compara al filósofo con el tirano. Uno y otro difieren en el modo de hacer efectiva su voluntad, pero comparten el impulso vital que los induce a expandir hasta los límites de lo posible el reconocimiento de los menos favorecidos por la naturaleza en cuanto a habilidad y firmeza de carácter. Todavía, y en contra de la opinión tradicional, Kojève sube la apuesta y argumenta que el filósofo suele ser *más* y no *menos* vano que el tirano, ya que, mientras que éste, por más imperfecto que sea su desempeño, puede ofrecer a su comunidad y al mundo una obra pública, un avance en el desarrollo industrial, un territorio conquistado, etc., aquél, en cambio, en todas las épocas se ha venido contentando con la veneración respetuosa y estéril de un pequeño círculo de iniciados.

El núcleo emisor de esta visión distorsionada, según Kojève, es la creencia en la eterna y estática identidad del ser consigo mismo, ya desde y para siempre desplegado en la plenitud de su riqueza. La historia del saber, según esta explicación hegelianizante de la ilusión trascendental, no es otra cosa que el relato de las ocasionales oportunidades en las que el ser se ha revelado –nunca más que parcialmente– a la contemplación del filósofo, o a la intuición milagrosa del profeta. Pero la adhesión dogmática a estos prejuicios también provoca, según Kojève, severos problemas de orden práctico. Por empezar, privan al discurrir de la historia de la potente ayuda que puede ofrecer la labor reflexiva. Si la tarea progresista en general y revolucionaria en particular es posible, entonces es éticamente necesaria, y la filosofía, para no ser superflua, debería ponerse a su

46. “Tyranny and wisdom”, p. 146.

servicio. Si sólo se tratara de preservar el *status quo*, castiga Kojève, el prejuicio por sí solo ya sería suficientemente eficaz. En cambio, el filósofo genuino, capaz de situar la circunstancia histórica en un horizonte temporal y geopolítico más complejo, es el único que, al tiempo que percibe la «relativa fragilidad» de la situación política presente, puede ejercer la síntesis entre la mirada abstracta del hombre de acción, que tiene lo particular inmediato como lo único relevante, y el idealista utópico, que carece de sensibilidad para todo lo que no sea el universal inmóvil y estéril.<sup>47</sup>

Pero además de retrasar el curso progresivo de la historia, el prejuicio acerca de la inmutabilidad del ser conspira contra la realización de la *areté* propia del filósofo, y lo detiene en una situación trágica afín a la del monarca absoluto burgués. Si el pensador, mientras se cree custodio de un saber esotérico, se limita a liderar a un pequeño círculo de iniciados, termina encerrado en una construcción fantasmática y, en última instancia, no tiene cómo prevenirse contra la locura. El antídoto para ello es la tarea pedagógica, que debe dirigirse, por un lado, hacia la élite dominante, y por el otro, hacia el público de la plaza, es decir, hacia diferentes versiones de lo que es relativamente lo otro de sí. El diálogo con mentes y caracteres aptos para la reflexión crítica, aunque no escolásticamente especializados, además de saldar su responsabilidad con la historia, permite al filósofo revisar y fortalecer sus propias posturas y argumentos. El pasaje de la opinión al conocimiento o, en términos hegelianos, la conquista de la certeza objetiva, requiere, según Kojève, de la confrontación con los peligros reales que acechan al pensador cuando su labor pedagógica comienza a ser percibida por los poderes fácticos como una acción propiamente política. Lo político, así, es a la vez objeto y escenario del pensamiento y de la voluntad del filósofo genuino que, inmerso en una situación real de enfrentamiento serio y antropógeno, para ser reconocido quiere (y no debería no querer) enfrentarse en una lucha real con la situación dominante, para reconfigurar las formas de la autoridad según su intelección del devenir histórico, enriquecida por el hecho mismo de esta lucha.

La salida del filósofo de la situación de inmovilidad trágica sólo es posible mediante la aceptación gozosa del riesgo implicado en un movimiento de apertura y expansión. Apertura para enfrentar el prejuicio –nunca verificado por la historia– de que no es posible superar los efectos prácticamente nulos del mero escribir y discutir en la serenidad del claustro, y para decidirse, por tanto, a intervenir activamente en las cosas del dominio, mediante la crítica o el consejo directo. Y expansión para asumir que esta intervención debe aspirar a ampliar los límites del horizonte que el ser parece haber trazado de manera definitiva y ahis-

47. *Ibid.*, pp. 148-151.

tórica. Esta actitud, propone Kojève, permitirá corroborar que la historia progresa con significado y meta objetivamente ciertos, y que lo que se aparece como límite insuperablemente trágico para el individuo filósofo, no lo es para la comunidad diacrónica de las generaciones en su devenir hacia el conocimiento absoluto, conciliación última de ser y pensar. Como ilustraciones de esta dinámica expansiva, necesariamente parciales e insuficientes porque históricas y pasadas, Kojève recurre a los ejemplos complementarios de Alejandro de Macedonia y de la Iglesia Católica. En el primer caso, el discípulo de Aristóteles, y, por su intermediación, de Platón y Sócrates, se propuso la construcción de un imperio sin límites *a priori*, sin metrópolis capital ni centro etno-geográfico.<sup>48</sup> Para superar la mera relación de conquista, dice Kojève, Alejandro buscó disolver las nociones estáticas de patria y de raza en una nueva forma de macro unidad política. Y todo esto, como forma deliberada de aplicación de la noción filosófica de «hombre»: el *logos*, que hace del hombre un ser único y universal, es la condición que lo habilita para ser ciudadano de un Estado igualmente único y universal. La esperable insuficiencia del proyecto alejandrino reside, según Kojève, en que el impulso progresista que admitía una misma esencia para griegos y bárbaros no alcanzó para advertir la contradicción que supone aceptar la división de la sociedad entre esclavos y señores por naturaleza (p. 170). El caso de la Iglesia Católica, decíamos, es similar y, en cierta forma, complementario. La igualdad fundamental sostenida por Pablo, quien vino a negar (dialécticamente, desde luego) la oposición pagana entre griego y bárbaro y la oposición judía entre circunciso y gentil, es ejemplo ilustre de la vocación de la historia por la homogeneidad. Esta manera paulina de ver las cosas, si bien es religiosa, y por tanto, carece de la riqueza de una autoconciencia adquirida en la trabajosa confrontación con las doctrinas y con los hombres, es esencialmente correcta. Su éxito, según Kojève, está evidenciado en la pervivencia milenaria del rizoma católico frente a los fracasos de la teocracia musulmana y del Sacro Imperio Romano Germánico.

Como efecto progresista de estas dos energías expansivas, Kojève celebra que la humanidad contemporánea comience a dar signos de encaminarse, si bien de un modo todavía brumoso, hacia una formación que es homogénea como la Iglesia de Pablo y política como el Imperio de Alejandro. La filosofía que fundamenta la deseable realizabilidad del Estado Mundial, dice Kojève, niega, es decir, supone, tanto la religiosidad monoteísta cuanto la voluntad de dominio pagana:

---

48. Precisamente, en cuanto a la acción de despliegue imperial de Alejandro, habría que mencionar que es, en casi todos los sentidos posibles, una manera de *desconocer* las líneas principales de las doctrinas políticas de su maestro Aristóteles. (Debo esta observación, como otras muchas no directamente explicitadas por mí, a la lectura del *referee* de la presente publicación).

[...] la idea cristiana de homogeneidad humana pudo adquirir una significación realmente política sólo una vez que la filosofía moderna consiguió secularizarla, es decir, racionalizarla, transformarla en un discurso coherente [...] (p. 173)

#### 4. Strauss frente al Estado Universal

La discusión que entabla Strauss con Kojève en su “Restatement on Xenophon’s Hiero”<sup>49</sup> es, en un sentido fuerte, insalvable. Uno y otro filósofo se apoyan, existencialmente, en principios metafísicos y éticos opuestos, y, a partir de ellos, generan posturas enfrentadas acerca de lo actual, lo posible, lo deseable y lo cognoscible en general, y acerca del lugar del filósofo respecto del poder político en particular. Los argumentos que desarrolla Strauss en el «Restatement...», entonces, más que como una refutación punto a punto de la significación que cabe atribuir a la dialéctica del amo y el esclavo, deben ser leídos, entendemos, como la explicitación de algunas de las principales consecuencias de su soberana decisión filosófica.

La profesión de fe straussiana está intensamente condensada en la crítica de la defensa teórica del cesarismo. La diferencia que existe entre la tiranía clásica y la tiranía contemporánea, dice Strauss en un pasaje muy mencionado por los comentarios, es reflejo de la diferencia que hay entre las concepciones clásica y moderna de lo que es la filosofía (*OT*, p. 178). La tiranía contemporánea se basa en la ilusión entusiasta acerca del progreso ilimitado en la empresa de conquista de la naturaleza, proceso éste propiciado por la autoconcepción de la ciencia moderna respecto de sus omniabarcativas posibilidades y tareas, y por la consiguiente creencia en la difusión popular, sin empobrecimiento significativo, del conocimiento científico y de la filosofía misma. Los clásicos, por su parte, no eran ajenos a la noción de conquista de la naturaleza por vía del conocimiento, sino que, por el contrario, la entendían y la rechazaban como una posibilidad antinatural, destructiva, por ende, de lo específicamente humano. En este sentido, cuando tenían en mente lo que con el tiempo se ha dado en llamar cesarismo, es decir, un gobierno absoluto extra y postconstitucional, exigido por la necesidad extrema de un estado generalizado de corrupción, preferían, antes que teorizar sobre su eventual legitimidad, discutir y profundizar en la comprensión de lo que sea un régimen óptimo, o, al menos, bueno. Respecto de lo que es bajo, y el cesarismo es la respuesta de circunstancia a una situación moralmente ínfima, la filosofía sólo debería ocuparse de establecer las razones que lo evalúan como

---

49. Leo Strauss, «Restatement on Xenophon’s Hiero», aparece, como respuesta a «Tyranny and Wisdom», en *On Tyranny*.



tal. En esta lectura del orden de prioridades implícito en los fundamentos del pensamiento clásico se puede apreciar el muy straussiano énfasis en la necesidad de preservar la diferencia entre todo lo que –maníacamente– el filósofo se abocaba a indagar y lo que –prudentemente– elegía comunicar o callar. Hay, es cierto, una doctrina verdadera acerca de la legitimidad del cesarismo, pero se trata de una doctrina cuya difusión descuidada resulta sumamente peligrosa, porque exige una comprensión excesivamente sofisticada, que está fuera del alcance del hombre común, y su versión simplificada puede procurar apoyo para «hombres peligrosos», fácilmente dispuestos a dudar –y a hacer dudar– de la «santidad del orden establecido», y a reemplazar el gobierno conforme a la ley por un gobierno autárquico. Es cierto que no todo gobierno extraconstitucional es necesariamente ejercido por hombres malos, pero, llegado el caso, sugiere Strauss, un César decente se las va a poder arreglar sin que la filosofía tenga que acudir en su favor para aclarar la diferencia:

Ningún daño puede provenir de la identificación política [es decir, por parte de todos los que no sean filósofos] del cesarismo y la tiranía. Los césares pueden cuidar de sí mismos (OT, p. 180; mis corchetes).

Establecido así el núcleo de su postura, Strauss, como dijimos, repasa algunos de los argumentos que se desprenden de ella, argumentos que, insistimos, lucen más consistentes si los consideramos arraigados en el terreno roturado y abonado por la crítica respetuosa –ya publicada, en su mayor parte, en aquellos años de posguerra– de la filosofía política de Hobbes. Se equivoca dos veces Kojève –dice Strauss– cuando propone su teoría de las dos éticas contrapuestas, la pagana y la judeo-cristiana. Los clásicos no sólo que no ignoraban el valor moral, y la consiguiente satisfacción, de la tarea cumplida, siempre que ésta fuera noble y virtuosa, sino que tampoco consideraban que el honor fuera la motivación más elevada para el tipo más elevado de persona. Para todos los efectos pertinentes, contaba decisivamente el *contenido* y no sólo la magnitud de la acción o empresa admirada: si era seria o lúdica, y si era criminal o legal. La opinión circunstancial de que, en un momento determinado, la tiranía fuera la única manera disponible de conseguir un objetivo elevado no modificaba sustantivamente el hecho de que estuviese motivada por el –recordemos, no particularmente loable– deseo de ser reconocido. El bien más elevado para los clásicos, afirma Strauss, no era el honor sino una vida dedicada a la sabiduría, y después de ella, a la virtud. Desde la perspectiva antigua, el aspirante a tirano es moralmente indefendible. Hasta un niño bien educado sabe que lo que intenta está mal; en el mejor de los casos, llevado por una pasión inferior, como es el afán de prestigio, el tirano comete acciones criminales con la esperanza de que de ellas resulte algo bueno para la comunidad (OT, p. 189).

El error de Kojève, argumenta Strauss, profundiza la radicalización hegeliana de aquel giro modernizador que tanto deplora nuestro filósofo en Hobbes, cuyo núcleo generador consistía en romper a plena conciencia con las exigencias de las tradiciones clásica y bíblica. La doctrina hobbesiana del estado de naturaleza «debería ser abandonada», porque construye la sociedad humana sobre un presupuesto falso, que es el de creer que se puede concebir al hombre como un ser que carece de conciencia de restricciones sagradas,<sup>50</sup> y que, por tanto, puede ser adecuadamente guiado sólo por el deseo de reconocimiento. Esta, dice Strauss (repíete, si tomamos en cuenta sus desarrollos en el libro sobre Hobbes), es la base de la doctrina hegeliana del Amo y el Siervo, a la que Kojève atribuye evidencia decisiva. Pero la soberbia del pensamiento moderno, autoerigido en soberano, sólo es posible con una severa tergiversación de las fuentes a las que dice venir a superar. Ni la tradición clásica ni la bíblica autorizan a querer destronar a alguien que gobierna de un modo no inferior al que podría ejercer uno mismo por el afán de gloria, o, simplemente, por preferirnos a los demás. Y menos todavía instan a buscar reconocimiento universal, extendiendo la autoridad del propio gobierno sobre toda la humanidad. Condensando su crítica sobre (lo que, desde su particular perspectiva, es) la serie monista materialista y ateizante Maquiavelo-Hobbes-Locke-Spinoza-Smith-Hegel-Marx, dice Strauss:

Las síntesis operan milagros [...]. Las síntesis de Kojève, o de Hegel, de la moralidad clásica y bíblica operan el milagro de producir una moralidad increíblemente laxa a partir de dos moralidades que hacían, cada una, demandas de autorrestricción muy estrictas. (*OT*, p. 191)

Los errores en el diseño del proyecto modernizador se potencian unos a otros, en diferentes dimensiones. Al error de lectura moral de las tradiciones clásica y bíblica se le agrega el siguiente, de orden casi sociológico: no sólo que es moralmente indeseable el Estado Universal y Homogéneo propiciado por la síntesis superadora entre filosofía, teología, ciencia y praxis, sino que, además, parece irrealizable. Exige un acuerdo universal acerca de los fundamentos, porque ese es el único escenario en el que los sabios aceptarían ser gobernantes. Y este acuerdo de todos los adultos, con contenidos de sabiduría genuina, debería ser decisivamente superior a toda opinión y a toda fe. Pero, por una parte, los sabios no se conformarían con una estructura de gobierno que se apoyara en una popularización –necesariamente distorsiva– de los principios verdaderos. Y, por la otra, Strauss, sin mayor explicación, pero entendemos que apoyado en lo que él tiene por evidencia histórica, afirma que basta que una fe se proclame universal para que se produzca la inmediata reacción de una fe contraria. Hay, entonces, otra

50. Véase nuestro §1.

opción que podría resultar de la aspiración a la objetivación institucional de la conciliación final; opción que, evalúa Strauss, es más probable que el Estado Universal, pero muy inferior en calidad a la opción clásica, y aun a su variante moderna. Se trataría de dos semi-globos con sendos gobiernos absolutos. Sus respectivos fundamentos no podrían ser el conocimiento absoluto, sino la opinión, ya que la verdad sólo puede ser única, y deberían contar cada uno con el respaldo de una fe que suple la esperable falta de lucidez y tenacidad intelectual de las mayorías. Los sabios, que no pueden querer respetar ni dirigir las opiniones de los simples y necios, no serían parte sustantiva del gobierno, y así, lo que habría en verdad, sería un estado de revolución permanente, en el que grupos ambiciosos con pretensiones, y a veces convicción, de sabiduría se sucederían unos a otros. La plenificación de lo que es menos rescatable y más factible de la doctrina hobbesiana, así, desemboca en, precisamente, la más célebre de las pesadillas del autor de *Leviatán*, una vida «*poor, short, brutish*», según reza la cita-homenaje no aclarada como tal por Strauss (*OT*, p. 193-4).

Las consecuencias nefastas que propicia la desmesura de la filosofía hipermoderna, según entendemos a Strauss, provienen, como decíamos, de una mala autocomprensión por parte de la filosofía misma. Para nuestro autor, la filosofía genuina consiste en la elaboración cuidadosa de la toma de conciencia de *problemas* fundamentales y abarcadores. El problema filosófico reviste, con carácter de necesidad intrínseca, más evidencia que su eventual solución. La filosofía, según la muy conocida expresión de Strauss, es *zetética*. No es dogmática ni escéptica, y menos aún «decisionista». Lo propio del filósofo, entonces, es, de un lado, asumir el riesgo de sucumbir a la inversión de la proporción de la evidencia, dejando con ello de ser filósofo para pasar a ser un dogmático hombre de acción que confía en la solución, siempre parcial porque situada, del problema fundamental. Sin tal riesgo la filosofía no sería una tarea seria, y se reduciría a la resolución lúdica de *puzzles*. Pero, del otro, sólo es plenamente filósofo el que demuestra una templanza tal que le permite no ceder a la tentación de institucionalizar su salida en falso inaugurando o liderando una secta (*OT*, p. 196). No es aventurado decir que, para Strauss, los problemas filosóficos son fundamentales porque, precisamente, aportan al fundamento de la buena vida en común de una sociedad, siempre que el reducido grupo de personas en condiciones intelectuales y espirituales de cultivar la filosofía los estudie y discuta con seriedad, al tiempo que advierte a los políticos e intelectuales sobre el peligro de darlos por resueltos, o superados.

La actitud filosóficamente adecuada para con los problemas fundamentales implica, para Strauss, una radical desvalorización «de las cosas humanas». El filósofo en cuanto tal se interesa por lo eterno, por la idea de hombre, por ejemplo,

pero no por su vecino, por la propia individualidad, por la situación histórica, o siquiera por *todos* los hombres (OT, p. 198). Pero este desapego no lo releva de la responsabilidad de comunicar sus cuestionamientos y sus –siempre parciales– hallazgos. El filósofo vive con otros hombres, y su cuerpo, dice Strauss, necesita de ellos. Es verdad, de un lado, que está poco involucrado en los asuntos cotidianos, pero también lo es, del otro, que es muy poco ambicioso de bienes usualmente deseados, y, entonces, no está tiene el impulso de propiciar el tipo de rupturas que generan las pasiones de los no filósofos. Dada la división social del trabajo, el filósofo tiene que pagar de algún modo los bienes que los otros ofrecen a su condición corpórea. Por eso, además de abstenerse de lastimar a nadie, quiere más a su familia y a sus compatriotas, y trata de mitigar el mal de los suyos, y si es posible, de toda la condición humana mediante una acción de consejo, abierta o solapada, según requiera el caso, al gobernante. Pero lo hace, repetimos, a sabiendas de que todo lo humano es imperfecto. A salvo de «los errores ilusorios del egoísmo colectivo» no se involucra en actividades «subversivas o revolucionarias», porque no espera la redención por vía política ni la satisfacción plena del mejor orden social. El filósofo de Strauss, en crítica espejada del buen tirano de Kojève, es «el más autosuficiente de los hombres» (OT, p. 200).

La síntesis final entre pensamiento y praxis sólo es negación superadora en la fantasía, porque, en verdad, resulta un abrazo de oso, que anula lo bueno que puedan tener uno y otra. Pero del hecho de que el filósofo genuino se prevenga contra ella no debe inferirse, como argumenta Kojève, que Strauss se resigna a un aislamiento de claustro o de secta, resentido, estéril y solipsista. Strauss abunda sobre este punto en el tramo final del «Restatement...», en donde encadena sus observaciones sobre la «política filosófica», la filosofía como práctica pedagógica y la crítica del esquema de la Historia que, según Kojève, desemboca necesariamente en la redención final y terrenal, garantizada por el Estado Universal y Homogéneo. Strauss coincide con su interlocutor en que la filosofía se encuentra, existencialmente, en conflicto permanente con la ciudad; también en que necesita reclutar jóvenes aptos en la plaza y en que, dado que será indefectiblemente acusada de corromperlos, debería articular una estrategia de influencia defensiva respecto de los ataques del gobernante y de la población. Pero esta acción, advierte Strauss, no debe intentar determinar absolutamente la dirección de los asuntos públicos para actualizar sin residuos de imperfección su labor de reclutamiento y pedagogía política. En todo régimen realmente existente, más o menos imperfecto, siempre es posible, tomando las precauciones adecuadas, ejercer la desafortunada reflexión filosófica y la responsable labor pedagógica con las almas jóvenes y nobles. Por tal razón, la «*philosophic politics*» no consiste en poner la energía excedente, no dedicada al estudio propiamente dicho, en tratar

de actualizar el régimen óptimo, sino más bien en persuadir a la ciudad de que los filósofos no son ateos subversivos que ofenden todo lo que aquella tiene por sagrado, sino que, por el contrario, son los mejores ciudadanos.

En la misma dirección corre la crítica al esquema kojéviano de la Historia. Según Kojève, la cuestión de qué debe hacer el filósofo respecto del poder en la ciudad no se resuelve con la mera discusión, sino con el curso dialéctico del acontecer histórico. En esta perspectiva, las acciones revolucionarias decisivas como las de un Alejandro o un Napoleón encaminan al mundo hacia una tiranía benéfica mundial, en la que cesará la mera búsqueda para dar lugar a la actualización instituida de la sabiduría. El problema, para Strauss, radica en que Kojève da por probado lo que debería poder demostrar, a saber, que el Estado Universal y Homogéneo es una situación óptima. Y el caso es que no lo sería, en primer lugar, si se lo evalúa en términos de lo que afirma o presupone el propio Kojève. El Estado Mundial no sería óptimo porque el único hombre realmente libre en él sería el déspota, de quien, además, no hay garantías de que sería el más virtuoso. Sería una etapa en la que ya no habría trabajo ni lucha, entendidos éstos en términos de las dos éticas fundantes; la síntesis del Amo y el Siervo sería el fin de la Historia. Ya no habría, gracias a la tecnología, un verdadero trabajo que eleve a los hombres por encima del nivel de las bestias. Sería, en fin, un modo nefasto de corroborar el carácter insoluble del problema humano fundamental. Llegada, eventualmente, tal situación, lo propiamente humano residirá en el combate *contra* el Estado Universal y Homogéneo. En el nivel de las elites, mediante una sórdida lucha de palacio, y a nivel de las masas, la única acción grande y noble, meramente crítica, será la revolución nihilista. Parafraseando a Marx y Engels, arenga irónicamente Strauss:

Guerreros y trabajadores del mundo uníos, para evitar el advenimiento del “Reino de la Libertad”. Defended, con cuerpo y alma, el “reino de la necesidad”. (OT, p. 200)

En el Estado Universal es razonable esperar que la proporción de sabios –usualmente baja en condiciones normales– no aumentará, y que éstos, con total certeza, no querrán ser parte del estrecho círculo de allegados al poder. El tirano final, por tanto, no será sabio ni estará asesorado por un sabio, y, si sabe lo que le conviene, deberá cancelar toda sombra de duda acerca de la optimidad del orden vigente, y acerca de su propio derecho a gobernarlo. En particular, deberá suprimir toda insinuación que afirme que la tecnología no puede superar, o suprimir, diferencias políticamente relevantes entre los hombres. Es decir, deberá apelar a la tecnología (propagandística o policíaca) para negar de un modo no filosófico a las posturas filosóficas que argumenten en contra de la superación de la reflexión por parte de la praxis. El mundo habrá sido cambiado decisivamente

a pesar de no haber sido suficientemente comprendido. Ya no habrá un lugar al que huir o en el que esconderse. El tirano final, vaticina Strauss, deberá perseguir con todo su poder a los pocos filósofos genuinos que queden. Por razones pésimas, será el fin de la filosofía que Kojève cree que habría que celebrar.

El cosmocentrismo de los Antiguos, según Strauss, presupone la investigación filosófica de un orden eterno, que brinda un marco de necesidad a los esfuerzos nobles y siempre limitados de los hombres para ejercer su libertad. La ventaja decisiva de esta concepción radica en que habilita la distinción entre la sociedad como la *condición* de la comprensión, existencia y perpetuación de la empresa filosófica, por una parte, y el propio Universo, con su ley inmutable y eterna como *f fuente* para el conocimiento filosófico, por la otra. La perspectiva clásica exige:

[...] un desapego radical respecto de los asuntos humanos: el hombre no debería sentirse absolutamente como en casa en la tierra, debería considerarse ciudadano del todo. (p. 212)

El antropocentrismo hipermoderno de Kojève, en cambio, elimina la significación humanizante de aquella distinción esencial. El cambio social, ahora, pasa a ser el Ser, y representa la realización de la Verdad. El apego sin condiciones a los asuntos humanos se vuelve fuente de toda comprensión filosófica; absolutamente pleno en la tierra, el hombre empobrece y estrecha su perspectiva, porque olvida su necesaria aspiración a integrarse armónicamente con el Universo.

## 5. Strauss y Schmitt acerca de la maldad

El Hobbes que lee Strauss, venimos diciendo, es a la vez rescatable y peligroso. De un lado, tiene un componente decididamente noble, que guarda la diferencia de jerarquía que existe entre la dimensión propiamente moral de los hombres y la pasional, naturalista. En el mismo sentido, conserva la posibilidad de discriminar entre lo que es correcto y lo que meramente resulta del combate de poderes fácticos, y, por tanto, la filosofía hobbesiana es una estación insustituible desde la cual progresar en la búsqueda retrospectiva de un horizonte originario, el de los clásicos, en el que indagar por el fundamento de los citados pares de opuestos. Pero, del otro lado, la doctrina de Hobbes también propicia el aplanamiento de tales diferencias jerárquicas y, por vía de la expansión soberbia y cientifizada del yo, que se niega a admitir el carácter permanente de los problemas fundamentales, despeja el camino hacia la paradójica concepción de un Estado tiránico, como guardián de una sociedad universal y homogénea. El intercambio con Kojève atestigua la intensidad con la que Strauss encara su agenda hobbesiana.

Ahora bien. Se ha dicho que Strauss escribe acerca de los filósofos que lee con el mismo cuidado con el que dice que ellos mismos lo hacen.<sup>51</sup> Sus estudios sobre los grandes pensadores son, por así decir, abiertamente idiosincrásicos: resaltan algunos motivos y desarrollan variaciones –o directamente callan– acerca de otros tantos. El caso con Hobbes no es la excepción. El autor de *Leviatán*, decididamente, no escribió nada empáticamente similar a *La paz perpetua*. En igual sentido, hace falta mucha voluntad hermenéutica para soslayar los reiterados episodios en los que Hobbes pone a la ley de naturaleza *por encima* de las pretensiones del derecho natural de los individuos, o aquellos en los que subordina el orden del universo y la comprensión de los hombres a los dictados de la voluntad divina. Pero si la lectura estilizada de los textos hobbesianos por parte de Strauss es concurrente con su actitud existencial de oponerse a un programa filosófico que fundamente el camino hacia la sociedad universal y sin clases, ¿por qué opta nuestro pensador por mostrar a Hobbes como crítico absoluto de toda religiosidad y revelación providencial?, ¿por qué privarse de la ayuda que el efecto retardatorio de tales elementos puede ofrecer cuando los presenta la pluma poderosa de un amigo? Se puede intentar un acercamiento a esta inquietud analizando algunos aspectos del «Comentario a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt».<sup>52</sup> En este texto, de 1932, ya se encuentran aludidos, mencionados o francamente delineados los principales desarrollos de la lectura straussiana de Hobbes en 1936, y, por ende, de la posterior discusión con Kojève en 1949. Esto es así porque, a partir del giro de su navegación que expresa su artículo sobre Schmitt –giro mencionado, por ejemplo, en el Prefacio a la edición en inglés de su *Crítica de la religión de Spinoza*, de 1962– Strauss ya tiene bastante claro qué es lo que quiere disputar, aceptar, y hasta apreciar, del movimiento de modernización. Y aunque, como veremos, le critique a Schmitt su manera polemicista de concebir la productividad reflexiva, Strauss también, de hecho, se apoya en los desarrollos del autor que analiza para, mediante una confrontación más o menos solapada, poner en claro su propia postura. Esta es, precisamente, la manera straussiana de practicar el diálogo socrático: escribir filosofía a propósito de la doctrina de otro pensador al que, a la vez que se respeta, se le señalan puntos

51. Cf., por ejemplo, Madanes, L., *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires, EUDEBA, 2001, p. 310.

52. Leo Strauss, «Comentario a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt», en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires, Katz, 2008. Acerca de la tesis de Meier, que trabaja la discusión entre ambos autores desde el punto de vista de la confrontación existencial entre la filosofía y la teología, cf. Miguel Vatter, «Taking Exception to Liberalism: Heinrich Meier's Schmitt and Strauss Hidden Dialogue», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19, 2004, pp. 323- 44

ciegos, inadecuaciones, etc. En particular, en el «Comentario...», Strauss, que ya anima una profunda aversión por los escenarios y las conceptualizaciones hipermodernas, y que sabe que Schmitt siente lo propio, confronta a su admirado recomendante<sup>53</sup> intentando sacar a la luz las inadvertidas conexiones teóricas que existen entre la disvaliosa mundialización tecno-economizada y su pretendido obstáculo, el rescate de lo político. En la perspectiva de Strauss, una concepción errada de lo político induce a un pensador a ponerse en contra de sí mismo. Si el antihistoricismo significa que hay que aprender a comprender a los más grandes tal como ellos se comprendían a sí mismos, el mismo principio, condensado en la imagen de la segunda caverna sugiere, en paradójica dirección contraria, que también hay que dedicar energía a reconstruir lo que aquellos *deberían* haber comprendido de sí mismos. Adelantando alguna de nuestras especulaciones, podríamos decir que, así como el escatologismo de matriz cristiana aprecia todo vestigio de lo que, de un modo u otro, preanuncia la consagratoria reconciliación final, Strauss, con su conservadurismo posthalájico, rescata los ecos de la antigua tensión entre la cosmología y la teología, y llamará punto ciego a lo que a sí mismo se considera parcial y bienencaminada síntesis superadora. La de Strauss es una verdadera antifenomenología del espíritu: intenta mostrar que el espíritu moderno, al darse por salvado, y al ocultar la autonomía del universo tras las estructuras pseudocreativas del yo, no advierte que profundiza cada vez más el ocultamiento de sí ante sí mismo.

En una nota a pie de página muy mencionada por los comentarios, Strauss señala, a modo de síntesis, que Hobbes –a pesar del reconocimiento de Schmitt, que lo considera un «pensador político verdaderamente grande»– es, en términos de la propia perspectiva schmittiana, «el pensador antipolítico por excelencia» (énfasis de Strauss).<sup>54</sup> Una de las razones que apoyan esta afirmación está desarrollada en los apartados 12 y 13 del «Comentario...»,<sup>55</sup> en donde se muestra el impulso conceptual que brinda la teoría hobbesiana a un escenario liberal y mundializante. Para Hobbes, a diferencia de lo que Schmitt decidirá rescatar de él, la condición de naturaleza es como una guerra de todo individuo contra todo otro

53. No está demás recordar que Carl Schmitt apoyó a Strauss en dos circunstancias particularmente significativas. Por una parte, escribió en 1932 una recomendación para la postulación de Strauss a una beca de la Rockefeller Foundation, con la que se financió una sumamente oportuna estadía de dos años de estudio en Francia y en Inglaterra. Y, por la otra, también en ese mismo año, se encargó de sugerir la publicación del «Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt» en *Archiv für Sozialwissenschaft*, publicación en la que había aparecido por primera vez, en 1927, *El concepto de lo político*. (Cf. Meier, H., *Sobre un diálogo entre ausentes*, p. 19).

54. «Comentario ...», p. 147.

55. Si bien, como esperamos mostrar, esta es, en verdad, la tesis misma del texto.



semejante. En tal condición, las virtudes imperantes son propias de un *ethos* belicista: la astucia intrépida y el afán de gloria. Pero Hobbes, en un movimiento que ya vimos que Strauss aprecia, describe la condición natural para reconocer su carácter originario y para polemizar contra ella, con la intención de dejarla atrás en la medida de lo humanamente posible. Como parte de esta polémica, el Leviatán que oficie esta superación necesitará doblegar las formas mentales que, al apreciar las virtudes guerreras, devalúan la idea de que la muerte violenta es el peor de los males. En este sentido, el pensamiento político de Hobbes está lógicamente obligado no sólo a ser indulgente con las manifestaciones de cobardía de los súbditos cuando son llamados a combatir en defensa de su república (es decir, advierte que pueden ser consideradas indignas, en cuanto al prestigio, pero no injustas, en cuanto al derecho positivo), sino también a encomiar y alentar otro tipo de virtudes, más bien productivas, cooperativas y pacíficas, que también son universales, pero revisten un grado más alto de madurez. El Hobbes que, según Strauss, discrepa con Schmitt a partir de su diferente manera de reconocer lo político como esencia del orden de las cosas humanas, desalienta las bases de la defensa nacional, porque con su teoría impide que el Estado «exija de sus miembros que estén dispuestos a morir», y, por lo mismo, resulta ser el iniciador del ideal liberal de civilización.

Strauss ya pegó primero, porque mostró que, en Hobbes, la asociación conceptual de lo político, entendido como dinámica peligrosidad, con los fundamentos de lo estatal tiene consecuencias imprevistas e indeseables. A continuación, hará lo propio con la doctrina de Schmitt, quien, desde la perspectiva straussiana, retrocede en cuanto a lo adecuado de su reflexión filosófica respecto de Hobbes, porque no sólo reconoce sino que además encomia –afirma– la peligrosidad como nota constitutiva del orden estatal. Esta afirmación de lo político también genera consecuencias reprobables, porque allana vías que desembocan en la sociedad universal y homogénea, y porque obstaculiza actitudes espirituales que podrían combatirla.

El Schmitt de Strauss discrepa dos veces con Hobbes. En primer lugar, porque su afirmación de lo político se refiere a la relación de enemistad entre pueblos, y no entre individuos.<sup>56</sup> Y en segundo lugar porque dicha afirmación es de carácter *no polémica*. Es decir, no se afirma como una concepción que reconoce la plena dignidad de una concepción contraria, a la cual se enfrenta en el contexto de una

---

56. Aquí hay una tácita aprobación de Strauss para con Schmitt, ya que suponer la relación amigo/enemigo como esencial también implica reconocer cierto elemento amoroso como constitutivo primigenio de la naturaleza de lo social. Recordemos que, para Hobbes, es necesario aceptar como dato evidente que la naturaleza *disocia* a los hombres entre sí (cf. *Lev*, Cap. 17).

situación histórica concreta, intensa y decisiva, sino que lo hace como explicitación objetiva de una cualidad antropológica que es universal, transepocal, y, por tanto, tan no evaluable cuanto ineluctable. Las visiones que intentan evaluar (siempre negativamente) la peligrosidad del hombre lo hacen por efecto de una profunda incomprensión, y no alcanzan, según Schmitt, la jerarquía epistémica necesaria para contar como doctrina genuina. De un modo análogo a la célebre observación kantiana –sólo que invertido, por antiiluminista– acerca de la confusión que impera en la arena de la metafísica por causa de un pensamiento acrítico, el desacuerdo entre Schmitt y Hobbes señalado por Strauss evidencia que el pensamiento político se aleja del seguro camino de la filosofía antigua para acercarse al desvío de la ciencia positiva moderna aplicada a investigar sobre lo humano, ofreciendo el espectáculo de dos de los más respetables pensadores que discrepan fuertemente acerca de lo fundamental. Pero lo que es más serio, sugiere Strauss, es que tal discrepancia lleva a que Schmitt desafine consigo mismo, porque, además de contrariar su propio principio polemicista, termina promoviendo el horizonte mundializado que quiere negar la enemistad entre pueblos.

La primera vía hacia el Estado universal reconstruida por Strauss aparece generada por una inconsistencia. El hombre de Schmitt es malo, y su convivencia en comunidad requiere de la firmeza del señorío. Esta afirmación, vimos, se refiere a una característica inescapable. Existen, sin duda, doctrinas no genuinas que niegan este *factum*, y hay también sistemas políticos que se apoyan sobre tal negación. Pero estas constelaciones históricas de doctrina y régimen no han suprimido la maldad, sino que, por el contrario, han obturado la percepción de su ejercicio, el cual, al hacerse efectivo con la ayuda de presupuestos encubridores, se vuelve ilimitado y cruel. Este es el olvido liberal, que celebra los méritos serenos y armoniosos de la cultura, pero deja de lado la violencia que debió ejercer la función soberana para suprimir la incultura de la situación natural.

Sin embargo, observa Strauss, hay una circunstancia que apunta en sentido opuesto al de lo ineluctable. Schmitt afirma la peligrosidad esencial como una «profesión de fe» y no como un conocimiento cierto. Al ser tomada como una cuestión de creencia, cabe suponer, como hipótesis, la afirmación de una fe contraria.<sup>57</sup> Y este, precisamente, resulta ser el caso porque ya existe, señala Strauss, un movimiento pretendidamente pacifista que, con la magnitud de su poderío, determina en buena medida la situación presente, y acciona políticamente movido por su fe para eliminar toda posibilidad futura de guerra. La guerra que quiere terminar con todas las guerras –a la que Strauss y Schmitt odian por igual–

---

57. Este motivo de una fe de vocación universal que genera una fe contraria aparecerá, recordemos, sobre el final de «Restatement...».

sería inhumana, pero aparece como conceptualmente avalada si la doctrina que la combate se admite apoyada, apenas, por una fe acerca de lo que hace y mantiene como humano el orden de las cosas.

Strauss señala una segunda vía para la autocontradicción en Schmitt. Para éste, el debate último se reduce a la confrontación entre teorías autoritarias y anarquistas. La afirmación no polémica de la maldad del hombre parece apoyar decisivamente a las primeras. Pero el análisis de Strauss muestra lo fallido de tal suposición. En Hobbes, la concepción de la condición natural como de una guerra generalizada dispara una serie encadenada de argumentos que termina por reconocer los reclamos del derecho natural como un fundamento del Estado, y admite, por tanto, los límites infranqueables que el individuo le impone a la autoridad. «Malo», en Hobbes, se entiende como inocente «bestia educable» y entonces la discusión se desliza hacia la medida en la que conviene permitir que el gobierno avance en las restricciones externas que impone sobre las libertades del ciudadano. En este sentido, Strauss observa que la diferencia entre el autoritarismo de Hobbes, la moderada presión del iluminismo y la libertad total del anarquismo ya no hay una discontinuidad esencial, sino apenas una cuestión de grados de conveniencia, lo cual inscribe toda la serie dentro de un marco de matriz liberal.

La tercera vía para la autocancelación del programa teórico de Schmitt aparece bajo la figura de un obstáculo para la crítica radical del liberalismo. Reordenado, el algoritmo que ofrece Strauss puede presentarse de la siguiente manera: según Schmitt, el ideal que niega lo político propicia una serie nefasta. En un mundo sin oposición justificable entre agrupamientos amigos y enemigos, no hay una política y un Estado que garanticen una dimensión de seriedad, ya que lo político-estatal, según Schmitt es, precisamente, la base de la licitud para requerir de los hombres el sacrificio de la propia vida. En ausencia de la contraposición política, sólo existiría una única concepción del mundo, en el cual todo terminaría siendo tan poco serio como el esparcimiento, y, a lo sumo, habría circunstancias apenas «interesantes».<sup>58</sup> Schmitt hace mucho más que despreciar este panorama por considerarlo irrealizable y utópico, porque lo repudia, y entonces afirma lo político para expresar –con toda dignidad– la náusea que aquel le provoca. Esta digna seriedad, señala Strauss, resulta corroborada en diferentes oportunidades. Una de ellas consiste en la admisión, por parte de Schmitt, del hecho de que, después de todo, no se siente seguro acerca de la imposibilidad de que lo político sea absolutamente eliminado. La admisión de esta duda, dice Strauss, es «más profunda» que la afirmación de lo político como permanencia ineluctable, porque supone una toma de conciencia del carácter fideístico tanto

58. «Comentario ...», §27.

de la propia postura cuanto de la contraria. El apercibimiento de este supuesto déficit epistémico conlleva un enriquecimiento desde el punto de vista práctico, ya que vuelve existencialmente imperativa la intención de intervenir con la propia escritura para contrarrestar de alguna manera la influencia de quienes querrían librar la última de las guerras. Y el primer paso para esta toma de posición existencial, repara Strauss, se da, precisamente, cuando Schmitt opone las virtudes heroicas contra las virtudes pacíficas y productivas que Hobbes pretendía como negación del *status naturalis*, es decir, cuando niega la negación liberal hobbesiana de la belicosidad esencial. Un claro indicio del carácter existencial del núcleo de la doctrina schmittiana había aparecido en *Teología política* (1922), en donde se afirma que la clave de lo político es «la decisión moralmente exigente». Strauss, que acuerda con Schmitt en cuanto a la actitud de repudio para con un mundo uniformado en la indigencia de una vida sin compromisos serios, concluye que la afirmación de lo político no puede ser neutral y descriptiva. Por eso dice que Schmitt, para estar a la altura de su compromiso existencial y para «mantenerse de acuerdo consigo mismo» debe renunciar a la idea de la maldad humana como cualidad vital inocente, y debe asimismo revisar la corrección que hizo respecto de la concepción hobbesiana de la maldad:

La peligrosidad del hombre, que se muestra como necesidad de gobierno, sólo puede ser *adecuadamente* comprendida como perversidad moral. Como tal, debe reconocerse, pero no afirmarse. («Comentario...», p. 157-8, énfasis agregado).

La simpatía que, según Strauss, expresa Schmitt para con la maldad del hombre es inadecuada, no sólo porque supone una traba para el programa de crítica de la hipermodernidad sino también, y especialmente, porque celebra algo que no es una virtud sino una carencia. El filósofo Strauss aprueba el gesto moral de oponerse a que lo entretenido sea tomado como la expresión más elevada de la condición humana, pero no puede menos que rechazar el hecho de que sea lo político, entendido como correlato de una maldad inocente, el contenido afirmado para combatir la frivolidad nauseabunda. Así como la afirmación no polémica de lo político no puede ser la última palabra de Schmitt, tampoco puede ser la de Strauss la aceptación sumisa de dicha afirmación, por más que ésta venga mejorada con su compromiso moral.

La cuarta vía que encuentra Strauss radicaliza el argumento precedente. En *Teología política*, nota Strauss, Schmitt recurrió a Donoso Cortés para hacer suyo el anuncio de una batalla contra el enemigo real, que sería decisiva porque involucra el destino de Occidente en los confines de la modernidad. Se trata, significativamente, del enfrentamiento entre dos «espíritus» y «fuerzas antagónicas», como respuestas determinantes de la cuestión acerca de lo verdaderamente co-

recto. De un lado, animado por el espíritu del tecnicismo, está el socialismo ateo y anárquico, que se nutre de “la creencia de las masas en un activismo antirreligioso y terrenal». Y, del otro, hay una fe que no tiene una denominación definida, pero que aparece firmemente connotada por la secularización de elementos teológicos, por el compromiso con una vida seria y por el apego al principio de autoridad. El liberalismo, en este sentido, oficia como etapa anfibia de mediación histórica y conceptual. Pero, con su ambivalencia respecto de lo moral, Schmitt, en el argumento de Strauss, queda detenido en un laberinto de apariencias. Sabe, de un lado, que el liberalismo no es el enemigo último, pero, del otro, adopta sus maneras y acepta sus condiciones de forma inadvertida. En este punto, Strauss introduce una distinción conceptual que emplea pero no termina de explicitar. De un lado, concede que lo liberal, en su aspecto *sustantivo*, significa el retiro individual de la vida pública para consagrar la actividad privada, lo cual conlleva la preservación de un orden que sancione la santidad de la paz y la legalidad, así como la postergación, a cualquier precio, de la decisión política que pueda comprometer la vida de muchas personas. Pero advierte, del otro, que lo liberal, por razón de esta reticencia ante lo político, es también, *en cuanto a su forma*, una actitud mental de neutralidad y tolerancia ante cualesquiera contenidos que polemiquen entre sí acerca de lo que es correcto. Y entonces dice Strauss que la afirmación no moral de lo político es «un liberalismo de signo contrario»,<sup>59</sup> porque Schmitt, en su afán por confrontar con lo liberal sustantivo, encomia el caso extremo y la voluntad de lucha en tanto tal, y prescinde con neutralidad del contenido de la causa que se abrace, siempre que ésta despierte suficiente intensidad y disposición a comprometer la propia vida.

Este peculiar ejercicio de la tolerancia impide a Schmitt advertir que lo moral también, como lo liberal, puede ser equívoco, con una presentación abstracta y otra sustantiva. De un lado, «moral» es la etiqueta peyorativa que Schmitt le adosa a la actitud «humanitaria», idealizadora de un pacifismo a la vez militante y utópico. Esa manera de decirse moral, concuerda Strauss, es abstracta e inconsciente de sí, porque no registra el nosotros del *ethos* que, con su identidad concreta y situada, es lo que hace posible la ilusión irresponsable de una opción existencial que se cree fundada en la absoluta libertad creadora del individuo. Pero, del otro, lo moral es, sustantivamente, una dimensión permanente en el hombre, que lo eleva por sobre el ámbito vitalista de los impulsos de poderío y autoconservación. La tesis sugerida por Strauss es que la formalidad del horizonte liberal aprisionó a Schmitt y no permitió que atacara con franqueza sus contenidos sustantivos desde la sustantividad permanente –transhistórica– de lo genuinamente moral. La

---

59. «Comentario...», §32.

crítica inadvertidamente liberal del liberalismo, en consecuencia, deja intacto al socialismo ateo, que era el enemigo real en la batalla decisiva.

De una forma o de otra, vemos, Strauss muestra cómo Schmitt autobloquea su tarea, legítima y necesaria, de criticar las tendencias nocivas de la modernidad política. La causa de dicho bloqueo reside en una contradicción profunda. Schmitt, de un lado, es un filósofo con «intenciones verdaderas». Y con «verdaderas» Strauss no se refiere solamente a aquellos aspectos de la concepción schmittiana que le otorgarían consistencia interna a su doctrina y que le permitirían alinear sin fricciones propósitos y estrategias argumentativas, sino también, y especialmente, a la vocación de acercamiento a lo que, según Strauss, sería una reflexión filosófica «adecuada». Tales intenciones, cita Strauss, son las de «un saber íntegro», el cual involucra, en lo epistémico, una recuperación del «comienzo secreto e ignorado», es decir una percepción conceptual de «la nada cultural y social», y, en lo práctico, un rechazo, como se vio, del nauseabundo confort al que, en el mejor de los casos, parece conducir el *statu quo* vigente. La fuerza de un tal saber íntegro, teórico y práctico, debería permitir el renacer del «orden de las cosas humanas», es decir, de una estatalidad vigorosa y decente.<sup>60</sup> Pero, del otro lado, las intenciones de Schmitt están contrariadas, inhibidas, por los dos principios metateóricos a los que adhiere: el que considera que todos los conceptos relevantes de la esfera política se entienden por referencia polémica a otros conceptos con los que discuten, y el que postula que tal enfrentamiento se registra, y por tanto, se debe comprender, en el marco de su existencia política concreta. El cargo de Strauss sería que estas premisas están atadas a «presupuestos liberales». En primer lugar, porque, al igual que la concepción moderna de «cultura», el principio schmittiano peca por historicista. No advierte que, así como la cultura es el cultivo de un ambiente natural que es anterior e independiente de la voluntad creativa humana, así también la polémica sobre lo político tiene que suponer algo que es permanente, para poder aspirar a recuperar el «comienzo secreto», y no quedar atrapada en la regresión infinita de una serie de disputas sin referente objetivo, que se suceden unas a otras. Este mismo cargo, en segundo lugar, se vuelca sobre el aspecto polemicista de las premisas schmittianas. Strauss trae a cuento el hecho de que el carácter neutralizador de la modernidad liberal consiste, según Schmitt, en la intención de llevar al Estado a que sostenga un espacio de seguridad, paz y evidencia unánime. Pero dicha aspiración sólo es posible si se renuncia a disentir sobre fines, sobre lo que es bueno y justo, y se limita la legitimidad al acuerdo técnico sobre los medios. La evidencia absoluta sin residuos se logra «a costa de la vida humana» porque la problemática

60. «Comentario...», §29.

sobre lo correcto es una cuestión espiritual filosófica, y no un asunto positivo de expertos.<sup>61</sup> Y el principio polemicista schmittiano, precisamente, parece ir en el mismo sentido de la neutralización tecnicista que quiere evitar, porque se traduce como un descrédito acerca de la posibilidad ideal de discutir y acordar acerca de lo que es correcto. El polemicismo, parece decir Strauss, niega de plano que el orden de las cosas humanas pueda beneficiarse de alguna manera con el ascenso dialéctico de la erótica platoniana. Por eso advierte, críticamente, que

[...] un saber íntegro jamás es polémico, excepto de manera casual. (§33, p. 167)

Pero, para su bien, el Schmitt de Strauss desoye parcialmente el mandato de sus propias premisas teóricas, y por eso, en el aspecto práctico, no puede decirse que Schmitt sea un belicista que afirma, como bandera moral, el amor por la guerra. En cualquier caso, para combatir al enemigo real, que está más allá del liberalismo, y que resulta protegido por los obstáculos que el espíritu tecnicista opone a un saber verdaderamente íntegro, Strauss termina proponiendo que hay que superar el horizonte demarcado por Hobbes y consolidado, entre otras cosas, por las inadvertidas limitaciones con las que lo leyó Schmitt. Esta superación, como sabemos, es retrospectiva, y se orienta hacia los comienzos de las visiones clásica y bíblica, y hacia la tensión no resuelta entre ambas.<sup>62</sup> La lectura straussiana de Schmitt antecede, punto a punto, el señalamiento de las distorsiones que hubo que ir a hacer evidentes en la filosofía política de Hobbes.

Como corroboración de lo anterior, se puede ver que los elementos principales de la crítica a la doctrina schmittiana de lo político, junto con una apreciación de los aspectos rescatables del pensamiento clásico anglosajón aparecen, subsumidas

61. «Comentario...», §29.

62. En un artículo muy citado, John Mc Cormick propone una interpretación en clave ateizante, diferente de la que aquí presentamos. Para Mc Cormick, Schmitt y Strauss coinciden en reconocer algo vital, sustantivo y fundamentalmente humano en la pasión del temor, que Hobbes presenta como base de la estatalidad. Lo que ambos autores buscaban, ante la crisis de la República de Weimar, era rescatar el espíritu humanista de la doctrina hobbesiana, a la vez que liberarla de elementos nocivos e innecesarios, como la tecnología y el carácter científico-natural, afines ambos a la neutralidad liberal. La crítica de Strauss a Schmitt, según esta lectura, señala que el *Jurist* se habría quedado enredado en el horizonte liberal hobbesiano por encomiar, como factor superador, lo que en verdad es una violencia mecánica, expresada en la voluntad de dominio. Para Mc Cormick, este punto ciego de Schmitt se corregiría con la jerarquización del temor a la muerte violenta, punto de llegada del programa straussiano de relectura, que años más tarde habría de complementarse con el retorno a los clásicos. Schmitt, por su parte, habría tomado en cuenta la observación de Strauss y, entonces, para mantener al Estado a salvo de las presiones particularistas de la sociedad, recurrió a la fuerza emotiva y trascendente del mito leviatánico. (Cf. Mc Cormick, J., «Fear, State, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany, *Political Theory*, Vol. 22, No. 4, Nov. 1994, 619- 652.

bajo una formulación general, en una conferencia leída por Leo Strauss en febrero de 1941, en el marco de un seminario en la New School for Social Research.<sup>63</sup> Resumiendo los argumentos de nuestro autor, digamos que, para Strauss el ideal moderno es de origen principalmente inglés, y también, en parte, francés, pero no alemán. La fórmula de este ideal consiste en aminorar la exigencia del estándar, identificando la moral con el autointerés ilustrado, y solucionando, de este modo, con la reivindicación de los derechos individuales de industria y comercio, el conflicto fundamental que existe entre el bien privado y el bien común. Pero esta operación de cambio y adaptación no significa una ruptura abrupta con aquellos fundamentos de la civilización que ya estaban presentes en la ciencia moral de los clásicos. De aquella tradición, la prudencia propia del espíritu inglés preserva, como bendiciones, el respeto venerante por la idea eterna de decencia, por el imperio del derecho y por una libertad no licenciosa. El idealismo alemán, por su parte, es una reacción airada contra el ideal moderno, y conlleva un desprecio por la jerarquía de principios que dicho ideal atribuye a las nociones de felicidad, utilidad y *commonsense*. Un énfasis desproporcionado —«romántico», castiga Strauss— en la importancia de la autonegación conduce, necesariamente, al encomio del coraje como única virtud intrínsecamente no utilitaria. La moralidad del idealismo alemán opone el autosacrificio al autointerés, y desemboca entonces en un igualmente desproporcionado aprecio por el militarismo. El nihilismo alemán es una radicalización de tal militarismo, y se presenta como una protesta moral contra la sociedad moderna. La vida sería del nihilismo exige una pertenencia identitaria cerrada, austera y heroica, y rechaza la apertura internacionalista, hedonista y burguesa del Occidente determinado por el espíritu anglosajón. No es una concepción belicista, advierte Strauss, sino más bien «un sentido de responsabilidad por la moralidad amenazada» (p. 359). La pesadilla de los jóvenes nihilistas alemanes es el sueño de los comunistas: un mundo de satisfacción universal, sin almas ni corazones grandes y carente de una entrega que sea real y no meramente metafórica. Con o sin conciencia plena de los efectos de sus enseñanzas, hay un grupo de profesores —principalmente, Spengler, Moeller, Schmitt, Junger y Heidegger— que pavimentaron el camino de Hitler, porque dieron un aspecto justificable y atractivo a las aspiraciones ateas de los jóvenes nihilistas. El nazismo, dice Strauss, es la especie más baja del *genus* nihilista, porque llevó el rechazo por los principios de la civilización como tal a las formas más vulgares,

---

63. La conferencia, nunca publicada por Strauss, fue editada por David Janssens y Daniel Tanguay a partir de unos apuntes mecanografiados en idioma inglés incluidos en la colección Leo Strauss Papers de la Biblioteca de la Universidad de Chicago, y aparece en *Interpretation*, Spring 1999, vol. 26, No. 3, pp. 354- 378, con su título original «German Nihilism».



rústicas y rufianescas de valoración de la guerra como forma de vida. En la presente guerra, concluye Strauss, se están decidiendo los principios de la vida colectiva a nivel planetario. Y mientras los alemanes renunciaron a ser otra cosa que una nación rupturista y ciegamente provinciana, los ingleses, en cambio, junto con sus cambios y transfiguraciones, preservaron y cultivaron en Oxford y en Cambridge el ideal humanista premoderno. Por eso, dice,

Son los ingleses, y no los alemanes, quienes merecen ser, y mantenerse como, una nación imperial (p. 373).<sup>64</sup>

## 6. Conclusiones y conjeturas

Para estar a tono con lo anterior y acercarnos a lo que Strauss pueda entender por una manera «adecuada» de reflexionar filosóficamente sobre lo político hay que reconstruir la inversa de los errores que sugiere en los autores que analiza, y corroborar tal resultado con los señalamientos aprobatorios que hace a propósito de los clásicos de la antigüedad. En particular, se trata de desandar la serie de argumentos y premisas que tienen por cierto que la naturaleza opera *desintegramando* y haciendo de la enemistad la clave fundamental de lo humano. Esta clave polémica, venimos viendo que objeta Strauss, se (mal) percibe no sólo en la esencia de lo político, como asunto estudiado, sino también –y para usar una expresión de Strauss– en la sociología del conocimiento,<sup>65</sup> determinando la polemicidad intrínseca al hecho mismo de investigar sobre lo humano. Y todavía podríamos agregar que esta clave, cambiada de signo, también se hace presente cuando, spinozianamente, se intenta negar toda solución de continuidad entre la impulsividad vitalista y la esfera espiritual. La búsqueda filosófica de una integridad epistémica y moral, entonces, según Strauss, debería aceptar, como premisa mínima, no sólo la posibilidad de alguna forma elevada de armonización simpática entre el orden de las cosas humanas y el orden inmutable del cosmos, sino también, y especialmente, entre los diferentes pensadores genuinos, que trajinan por la plena –y siempre elusiva– realización de su *areté* en el diálogo amistoso con pares de todas las comunidades y de todas las épocas.

---

64. Para un estudio sugestivo, que ve en «German Nihilism» una *defensa* –bien que esotérica– de las bases doctrinales nietzscheanas de la revolución conservadora que impulsaba Strauss «desde el vientre mismo de la ballena», cf. Altman, W., «Leo Strauss on German Nihilism: Learning the Art of Writing», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 68, No. 4, octubre 2007, 587- 612.

65. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1988 (1952), p. 7.

Desde esta perspectiva integradora se pueden entender las objeciones de Strauss en *Natural Right and History* al entusiasmo con que la modernidad política privilegia la capacidad iluminadora del *extreme case*. En rechazo frontal a la tradición idealista, que preguntaba por el orden social correcto según estándares de excelencia humana, Maquiavelo, y, tras él, Hobbes, pusieron en primer plano la «mera virtud política» y el patriotismo. Bajaron deliberadamente la altitud de las metas y del significado originario de sabiduría para aumentar la probabilidad de su realización. Esta severa limitación del horizonte dejó de lado aquellas inclinaciones que son naturales en el alma de los hombres y que trascienden esas metas disminuidas. De este modo, el Maquiavelo de Strauss dio por supuesto que el origen de toda sociedad civil es injusto e ilegítimo, y transformó en modelo para enfrentar las situaciones de gravedad de una sociedad ya constituida el curso de acción que es propio de los inicios violentos. Con lo que nos parece un eco evidente de la crítica a la estrechez del horizonte que habita la concepción schmittiana de lo político,<sup>66</sup> Strauss –rousseauianamente– señala el error de confundir origen con fundamento y dice:

Maquiavelo no se orienta tanto por cómo los hombres viven sino por el caso extremo. Él cree que el caso extremo es más revelador de las raíces de la sociedad civil y por tanto de su verdadero carácter que el caso normal. La raíz o causa eficiente, así, toma el lugar de la meta o propósito. (*NRH*, p. 179)

Hobbes, por su parte, profundiza este cambio radical de orientación, y mediante la matematización de su estructura teórica, que le permite desentenderse de la consideración de los fines, porque no son cuantificables, reduce la *potestas* a *potentia*, y pone el mero poder, que tradicionalmente era visto como apenas un medio, como núcleo emisor del sentido de lo político. Otra vez, la neutralidad moral respecto de los usos del poder, que supone una severa limitación del horizonte, se vuelve condición indispensable para la plena actualización del orden social correcto. Pero el desarrollo hobbesiano, señala Strauss, conlleva una contradicción insalvable. De un lado, para garantizar la universalidad de su doctrina de la soberanía, Hobbes recurrió al temor a la muerte violenta, como pasión determinante del comportamiento de los hombres en la condición de naturaleza, que es la condición extrema. Pero, del otro, y justamente por lo extremo de tal condición, tuvo que conceder que no hay certezas de que los hombres vayan a repetir ese patrón de comportamiento en los casos críticos de rebelión o de guerra regular. El recurso teórico de fundarse en la luminosidad de la excepción,

66. Para citar una expresión nodal en la concepción schmittiana: «El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado». (Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Struhart, 1998, p.25)

según Strauss, se muestra sumamente endeble a la hora de defender la continuidad del modelo que aquella supuestamente apuntala:

Hobbes se vio forzado a conceder que el temor de la muerte violenta es solo comúnmente o en la mayoría de los casos la fuerza más poderosa. El principio que supuestamente haría posible una doctrina política de aplicabilidad universal, entonces, no es universalmente válido y, por tanto, resulta inútil en lo que, desde la perspectiva de Hobbes, es el caso más importante, el caso extremo. Pues, ¿cómo podría excluirse la posibilidad de que precisamente en la situación extrema vaya a prevalecer la excepción? (*NRH*, p. 196)

El cargo que hace Strauss a Hobbes es el de haber forzado, por estrechamiento, la riqueza compleja y la vocación de elevación de la naturaleza humana, para que se adecuara a esquemas abstractos y calculables. Con eminencia, el acento está puesto sobre el gesto fundante hobbesiano que postuló, como supremo principio para la autoconciencia, la «majestad de la muerte». El mismo cargo, vimos, se hace extensivo a las concepciones –enfrentadas entre sí– de Schmitt y de Kojève. Al primero se le objeta tomar como característica más significativa lo que sólo es un impulso bajo, presente sin duda como elemento central en el *problema* fundamental de la tiranía, pero que precisamente por eso no debe ser elevado a la jerarquía de *fundamento*. Y en cuanto al segundo, la crítica frontal al programa de mundialización por vía de una tiranía sabia y benéfica, ya vimos, expone la pobreza de miras de una concepción que, de tanto preferir el resultado a los procesos, termina validando una distopía tenebrosa. No llama la atención, entonces, que tanto en los párrafos conclusivos de la sección referida a Hobbes de *Natural Right and History* cuanto sobre el final de su «Restatement...» Strauss mencione la frase de Horacio, que advierte que, por más que se la trate de expulsar con un horcón, la Naturaleza siempre se las arregla para retornar.<sup>67</sup> El acuerdo parcial de corte conservador que existe entre Strauss y Schmitt se advierte en que el *Jurist* también suscribe de manera implícita la afirmación de la primacía de la fuerza y jerarquía de la naturaleza de las cosas mismas frente a las pretensiones artificiosas de creatividad absoluta de los modernos. Pero la diferencia radica en los contenidos que, según Strauss, admite el mismo Schmitt como esenciales de lo humano. Schmitt recrimina que el olvido conceptual de la maldad originaria por parte del liberalismo no puede significar, mágicamente, la eliminación fáctica de la peligrosidad. Y Strauss, por su parte, parece apuntar a que lo que Schmitt seguidor de Hobbes saca a la luz, a su vez, es resultado de haber olvidado el amor socrático por lo verdadero y lo justo como fundamento indispensable de la con-

67. Cf. *OT*, p. 201 y *NRH*, p. 202. La frase de Horacio: «*Naturam expellas furca, tamen usque recurret*», *Epístolas*, Libro I, ep. X.

vivencia humana. Los impulsos elevados que se intenta acallar o expulsar por estrechamiento de percepción conceptual terminan retornando, a falta de adecuada –si bien, necesariamente parcial– vía de realización, como pura cantidad pasional, desordenada sin remedio.<sup>68</sup>

Dicho lo anterior de otro modo. Según Strauss, Maquiavelo y Hobbes –y, tras ellos, Schmitt y Kojève– pretenden ser los mentores de un realismo responsable, porque –dicen– toman a los hombres tal cual estos son por naturaleza, y no tal como las construcciones infantilmente idealistas los sueñan. Pero el florentino y el de Malmesbury yerran en, por lo menos, dos sentidos. En primer lugar, porque no advierten que los clásicos, para tomar como fundamento la naturaleza del hombre, no recurrían a una mera regularidad estadística. El hombre de Sócrates, Platón o Aristóteles no es solamente la mediocridad de miras e impulsos que permanece encadenada, generación tras generación, en el interior de la caverna, sino que también incluye, como componente sustantivo –si bien, de plenificación escasa– una cierta vocación por comprender o ejercer lo noble y lo justo. Fundamentar el orden de las cosas humanas, para ellos, era una empresa sumamente elevada, que no aceptaba recortar lo que de elevado pudiera haber en lo humano, aunque apareciera como mera aspiración. Y, en segundo lugar, los modernos profundizan su yerro, porque ni siquiera apoyan sus propias doctrinas en la mediocridad habitual de los hombres, sino que, por el contrario, presos de su pesimismo metafísico, van a buscar el fundamento de la *polis* al comportamiento que hombres excepcionales, con mucho coraje y nulos escrúpulos, adoptan en casos sumamente excepcionales, como las crisis, las guerras civiles, etc. Al tomar como arquetipo el peor aspecto del peor de los casos, sugiere Strauss, terminaron propiciando lo mismo que tenían la esperanza de erradicar.

Ahora bien. Podría objetarse que lo polémico, después de todo, también es un elemento constitutivo para la concepción de Strauss, que en ella se presenta bajo la forma del enfrentamiento esencial que tiene el filósofo con lo ancestral y con el hombre de acción.<sup>69</sup> Incluso, en un artículo acerca de *El banquete* de Platón, Strauss concede una definición de lo político que guarda una estrecha afinidad

68. Vale anotar que Nietzsche utiliza la misma referencia de Horacio, pero para corroborar lo vano de los intentos de la educación ilustrada para erradicar del alma plebeya de los hombres sus características más bajas y despreciables. (Cf., Nietzsche, F., *Mas allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1997, p. 247-8). También puede venir a cuento mencionar que, en una carta a Karl Löwith, en enero de 1948, Strauss observa que la vía contemporánea antipolítica, resultante del racionalismo moderno y aspirante a un orden universal y homogéneo, es «*contra naturam*» (Cf., «Correspondence Concerning Modernity», *Independent Journal of Philosophy* 4, 1983, p. 107).

69. Por citar un ejemplo de lo que en Strauss es un motivo clásico: «Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about «all things» by knowledge of «all things»; but opinion is the element of society; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the

con lo más rancio de la postura schmittiana.<sup>70</sup> O, dicho de otro modo, desde la teología política decisionista se podría objetar que lo polémico como cualidad esencial del fundamento del orden de las cosas humanas tiene una fuente elevada, la más elevada de todas las fuentes, porque es continuidad secularizada de la realización institucional en la tierra –vía la consagración petrina– de la reconciliación entre la creación divina, de un lado, y la pecaminosidad humana, del otro. La fuente última de dignidad y seriedad es, en esta perspectiva, el combate entre la conservación venerante de la memoria y la significación del sacrificio salvífico de Cristo, de un lado, frente al desafío soberbio de un nihilismo desespiritualizado y (porque) aferrado a lo inmanente, del otro. «*Jesus is the Christ*», en este sentido, es el principio que valida la lógica polemicista de la doctrina hobbesiana, y que la protege contra las derivas hipermodernas que Strauss cree advertir en ella y en su reelaboración ejercida por Schmitt.<sup>71</sup> Es decir, que Strauss también postula la negatividad esencial de lo político, solo que con otros contenidos. Ambos autores reconocen que hay algo esencialmente carente en el hombre, que

---

element in which society breathes, and thus it endangers society.» («On a Forgotten Kind of Writing», en *What is Political Philosophy?*, p. 221.)

70. «Podría decirse que la paz y la guerra son claramente fenómenos políticos [...]. Pero ¿cuál es el corazón de lo político? Hombres que matan hombres en la escala más grande a plena luz del día y con la serenidad más plena.» (Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, University of Chicago Press, 2003, p. 7). Para un estudio de lo polémico como característica nodal en el pensamiento de Strauss, cf. Dannhauser, W., «Leo Strauss as citizen and Jew», *Interpretation*, vol. 17, 1990, 433- 447.

71. Para una lectura que sostiene la pertinencia de la matriz cristológica representacional de la doctrina de Schmitt y de la lectura schmittiana de Hobbes, cf., Dotti, J., «Las tribulaciones del joven Strauss», *Deus Mortalis* No. 8, 2009, p. 190-1, y también Janssens, D., «A change of orientation: Leo Strauss's "Comments" on Carl Schmitt revisited», *Interpretation*, Fall-Winter 2005, p. 98. En cuanto a las afinidades y oposiciones entre Schmitt y Strauss como lectores de Hobbes, y también de Spinoza, mencionamos el detallado artículo de Miguel Vatter, quien entiende que ambos pensadores alemanes mantienen una discusión *intramuros* acerca del significado genuino de la capacidad fundacional de la teología política. Comparten su enfrentamiento con la neutralización liberal, porque, para ellos, todo punto de vista sustantivo con potencia ética ordenadora, descansa sobre una fe. Solo que, dice Vatter, mientras que para Schmitt se trata de creer en la verdadera religiosidad que atestigua la cristiandad de Jesús, para Strauss, en cambio, lo necesario es una fe en la filosofía. Vatter no considera en su trabajo el autoposicionamiento de Strauss como pensador judío. Para nuestra lectura, este último elemento refuerza el carácter moderadamente escéptico de la capacidad fundante de la filosofía. Para decirlo un poco abruptamente: tanto el filósofo cuanto el judío de Strauss habitan un horizonte ético apoyado, desde su perspectiva, en la opinión y en la veneración ancestral. Fundar, para estos dos tipos existencialmente críticos de lo vigente, no es proponer las vías efectivas de pasaje a una sociedad perfecta, sino más bien rescatar de lo actual aquello que, por graciosa gestión de lo divino –cósmico o teológico– participe de lo que es absolutamente bueno. Además, obviamente, está la tarea de tener una mirada alerta para con los recurrentes excesos supersticiosos y soberbios, y también cuidarse de no aparecer ante la autoridad como voluntades subversivas y aventureras. (Cf. Vatter, M., «Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: on the Relation Between Political Theology and Liberalism», *The New Centennial Review*, Vol., 4, No. 3, Winter 2004).

impide que haya solución exclusivamente humana para los problemas humanos. Y difieren en un dato, y en todas sus consecuencias práctico-fundantes: la revelación es ley o es dogma, y, como correlato,<sup>72</sup> Jesús es o no es el Cristo. Si no lo es, la fuente de vitalidad de Occidente es el diálogo no resuelto entre Atenas y Jerusalén, en espera tensa por el advenimiento de la redención mesiánica no acaecida.<sup>73</sup> Si lo es, la fuente que resguarda contra la muerte espiritual por tecnicismo es la secularización de su síntesis, la estatalización de la *complexio oppositorum*.<sup>74</sup> Strauss no puede conceder lo adecuado de la maldad como premisa en la teoría de lo político de Schmitt, (quien, recordemos, la adopta como «profesión de fe») porque si lo hiciera también debería conceder el resguardo metafísico contra ella, que es la cristología; y esto, sin mencionar el hecho de que la tradición judía no incluye, en sus corrientes principales, la noción de pecado original que estructura el núcleo de la creencia cristiana.<sup>75</sup> Strauss, entonces, se resiste a convalidar la línea cristianismo-hobbesianismo que recupera Schmitt,<sup>76</sup> en la cual secularización significa casi lo mismo que teología política, a saber, que la fundamentación del orden de las cosas humanas, y la adhesión intelectual y existencial a tal orden es la expresión práctica de una fe en la presencia redentora divina en la historia. Pero también se niega, y con mayor firmeza, si cabe, a convalidar la línea cristia-

72. Cf. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 123-4, sobre el énfasis straussiano entre la revelación como ley o como dogma, que se vuelve así asunto de conocimiento, subsumible, en última instancia, bajo la soberanía de la razón.

73. Cf. Leo Strauss, «Why we remain Jews», en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany, State University of New York Press, 1997, p. 327.

74. Para corroborar la paradójica amistad entre Schmitt y Strauss, compartiendo enemigos pero confrontando precisamente acerca de la roca fundante que los detiene, notemos que Schmitt, en su *Glossarium*, afirma que la clave de toda su existencia, tanto pública cuanto privada, ha sido la lucha por la agudización de la postura católica frente a los «neutralizadores, estetas, abortistas, quemadores de cuerpos y pacifistas» (citado por Einrich Meier en *The Lesson of Carl Schmitt*, p. 165). Sobre el apuntalamiento racional pero no moderno que, según Schmitt, aporta la teología católica al acto voluntario soberano, evitando extremos tiránicos en situaciones de excepción, véase también Ostovich, Steven, «Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology», *Kronoscope* 7, 2007, p. 58.

75. Para perspectivas que estudian la conexión conceptual que intenta establecer Strauss entre el escolasticismo medieval cristiano y las derivas políticas modernas, cf. Merrill, C., «Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy», *The Review of Politics*, Vol. 62, No. 1, Winter, 2000, pp. 77- 105, y Pelluchon, C., «Strauss and Christianity», *Interpretation* Vol. 33/2, Spring, 2006, 185- 201. En cuanto a la explícita intervención de la condición judía del propio Strauss en su concepción de la filosofía política, referimos a nuestro Galimidi, J., «What Jerusalem Stands For: judaísmo y filosofía política en Leo Strauss», *Deus Mortalis*, 8, 2009, 11- 44.

76. Para las afinidades no explicitadas que guarda la concepción schmittiana con la comprensión hegeliana, que fundamenta la dimensión ética de la estatalidad sobre la presencia y las enseñanzas de Cristo en la Historia, cf. Doti, J., «Notas complementarias» (a su traducción de «Ética del Estado y Estado pluralista», de Carl Schmitt), *Deus Mortalis* 10, 2011-12, p. 343 y ss.

nismo-Maquavelo-Hobbes-Hegel que recupera Kojève,<sup>77</sup> en la cual secularización, ahora, significa más bien desmitificación ilustrada y superación progresiva de una enemistad originaria entre el hombre y la Naturaleza, continuada como enemistad entre las clases sociales y encaminada, como destino, hacia una conciliación final inmanente.

Digamos, entonces, a modo de especulación para concluir estas notas, que la negatividad que admite Strauss no puede ser, dada su asumida condición de pensador judío, la de una dialéctica hegeliana leída en clave cristiana, como lo hace Schmitt, y menos aún, en clave atea, como lo hace Kojève.<sup>78</sup> Por el contrario, debe propiciar un movimiento dialéctico, necesario pero también necesariamente abierto, inacabado. En esta dirección, la sinergia que se registra entre la zetética de la filosofía antigua y la espera mesiánica de la tradición judía<sup>79</sup> permite resguardar la proporción adecuada entre la evidencia de la problemática política, que es la inminencia siempre amenazante de la tiranía, y la moderada y parcial razonabilidad de las prácticas e instituciones, pero más importante aún, de los actores, que consigan detener la efectivización de aquella amenaza. De la convicción straussiana acerca de la productividad de dicha sinergia, entendemos, dan cuenta los dos acápites con los que Strauss inicia su tratado acerca del derecho natural. *Natural Right and History* es un texto en el cual se defiende la necesidad de fundamentar la afirmación de un derecho natural para evitar las derivas de un positivismo relativista, idéntico, en última instancia, a un nihilismo oscurantista y fanático, y está precedido, sin mención de su fuente, por dos citas bíblicas. En la primera –2 Samuel 12– se hace referencia a un episodio en el que el profeta

77. Para una lectura que objeta el modo sesgado en que tanto Kojève cuanto Strauss leen a Hegel, en quien no estarían advirtiendo un moderado y aristotélico espíritu republicano e institucionalista, cf. Pippin, R., «Being, Time, and Politics. The Strauss-Kojeve Debate», *History and Theory*, Vol. 32, No. 2, May 1993, pp. 138 -161. En la misma línea crítica, según la cual Strauss, al leer el Hegel de Kojève no estaría advirtiendo el intento hegeliano por reconciliar los principios de libertad clásica e igualdad moderna sobre la base del legado cristiano, resultando así un crítico injusto para con las virtudes de la modernidad cf. Mac Donald, S., y Craig, B., *Recovering Hegel from the Critique of Leo Strauss. The Virtues of Modernity*. Lexington Books, Plymouth, 2014.

78. En cuanto a su significación práctica, la consideración hegeliana de la concepción judía es siempre crítica, ya por su (supuesto) apego a la materialidad de lo corporal, ya por su autoexclusión respecto del supremo momento de la redención, y, por tanto, del curso de la Historia. Sobre esto, puede verse Rotenstreich, N., «Hegel's Image of Judaism», *Jewish Social Studies*, Vol. 15, No. 1, January, 1953, 33- 52.

79. Cf. Sheppard, E. *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*. Lebanon, Brandeis University Press, 2006, p. 47, quien menciona que para Strauss lo judío consiste en asumir la cualidad ontológica del exilio; el *galut* como componente esencial de la existencia judía. Y abunda Sheppard: así como en Schmitt el hombre dejaría de ser humano si fuera «liberado» de la condición política, así en Strauss, el judío dejaría de serlo si resultara redimido del *galut*. El exilio es afín a la condición de emergencia extrema schmittiana, y aun a la confrontación con la nada heideggeriana.

Natán reprueba al rey David por haber abusado de su poder para tomar la mujer de un súbdito al que mandó a morir, formando en la primera fila de la infantería de asalto. Y en la segunda –1 Reyes 21–, a otro en el que el profeta Elías hace lo propio con el rey Ahab, al que amonesta por haber hecho que se acusara con falso testimonio y se condenase a muerte a un súbdito al que el monarca envidiaba su viñedo. En ambos casos, los poderosos, que hicieron mal ante los ojos de Dios, reaccionaron ante la censura del profeta, reconocieron su falta y se humillaron implorando perdón.<sup>80</sup> Y el mismo motivo de la admonición profética que previene contra el ejercicio tiránico del poder político aparece en el último párrafo de «Jerusalem And Athens». Allí Strauss vuelve a citar el episodio de Natán y David, y resalta su paralelismo con la advertencia que el Sócrates de Jenofonte, en *Memorabilia*, le hace llegar al tirano Critias, acerca de la vergüenza que significa que un gobernante provoque deliberadamente la miseria moral y material de sus súbditos.

Strauss, en suma, lee un Hobbes ateo, pero filósofo. Desde su perspectiva, el aporte hobbesiano, necesario e insuficiente, para defender a Occidente del peligro de una tiranía universal es un Leviatán de caballeros, no un Katejón cristiano.

Universidad de Buenos Aires  
 Universidad de San Andrés

---

80. Para una lectura que ve los epígrafes de *Natural Right and History* como una manera de acordar con la puesta en cuestión del derecho natural, iniciada por Maquiavelo, cf. O'Mahoney, P., «Jerusalem in Athens: on the biblical epigraphs to Leo Strauss's *Natural Right and History*», *The Heythrop Journal*, LIII, 2012, 418- 431.